

HANS NAUMANN
UND
GUNTHER MULLER
HOFISCHE KULTUR



Naumann, H. &
Author Muller, G.

Class No. PT 217

Accession No. 35801




TT 179 NAU

Qmul Library



23 1210440 6

WITHDRAWN
FROM STOCK
QMUL LIBRARY



Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

DEUTSCHE VIERTELJAHRSSCHRIFT

FÜR
LITERATURWISSENSCHAFT
UND
GEISTESGESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN
VON
PAUL KLUCKHOHN
UND
ERICH ROTHACKER



BUCHREIHE
17. BAND

MAX NIEMEYER / VERLAG / HALLE/SAALE / 1929

5801
25.6.51

HÖFISCHE KULTUR

VON

HANS NAUMANN

UND

GÜNTHER MÜLLER



MAX NIEMEYER / VERLAG / HALLE/SAALE / 1929

INHALTSÜBERSICHT

	Seite
Ritterliche Standeskultur um 1200 von Hans Naumann .	1
Vorwort	3
I. Das Tugendsystem	3
II. Höfische Liebe	15
III. Die Bedeutung der Form	34
IV. Der höfische Gott	45
V. Der Aufstieg im staufischen Raum	55
Höfische Kultur der Barockzeit von Günther Müller . .	79
I. Das Auswahlssystem	81
II. Fragestellungen	102
III. Entstehungsmomente	107
IV. Leitideen: Gott, Tugend, Eros, Zeit	126
V. Dichtung	136
Personen- und Titelverzeichnis	155

RITTERLICHE STANDESKULTUR
UM 1200

VON
HANS NAUMANN

VORWORT

Mit der Idee des Höfischen, der Leben und Dichtung um 1200 in Deutschland dienen, ist ein sehr kompliziertes Kulturideal zum erstenmal im deutschen Geistesleben erschienen. Man wird versuchen müssen, dies gleichwohl sehr harmonische Gebilde in seine Teile aufzulösen, aus denen es erwachsen sein muß, wie wohl ich nicht hoffen kann, mit diesem Unterfangen auch nur durch das Oberflächlichste hindurchzustoßen. Auch können — für die Ethik unter Benutzung von Ehrismanns großartigen Vorarbeiten, wogegen ansonsten noch wenig getan ist — hier vorerst nur einige Saiten leicht angeschlagen werden¹⁾. Man halte sich immer vor Augen, daß Vorherrschaften der heroischen Idee, der klassizistischen Idee, der christlichen Idee im deutschen Geistesleben nacheinander unserer Epoche vorausgegangen waren, deren Auseinanderschälung und Skizzierung jüngsthin anderswo von mir versucht werden konnte²⁾.

I. DAS TUGENDSYSTEM

In jenen soeben erwähnten überaus wertvollen Untersuchungen, die übrigens so tief wie kaum irgendein anderes Gebiet die wahre Kontinuität zwischen Antike und christlichem Mittelalter bescheinigen, ist uns gezeigt worden, wie das christliche Tugendsystem aufs engste mit dem antiken aristotelisch-stoischen Tugendsystem zusammenhängt und wie wiederum ein engster Zusammenhang zwischen christlicher und ritterlicher Morallehre besteht. Das Rittertum ist sittlich durch die Kirche erzogen, die Kirche hat ihr Moralsystem in wesentlichen Stücken aus der Antike

¹⁾ Nach Vorträgen, gehalten im Davoser Hochschulkurs, März 1928 und auf dem Philologentag zu Toronto, Weihnachten 1928.

²⁾ Altgermanische und Frühdeutsche Dichtung, Zeitschr. f. Deutschkunde 41 (1927) S. 802—819.

geerbt. Das aristotelisch-stoische Tugendsystem, durch Cicero, Seneca, Boethius u. a. den mittelalterlichen Moralphilosophen vermittelt, ist zum Fundament auch der ritterlich-höfischen Gesellschaft geworden. Die Tugenden, die dem höfischen Ritter zur Pflicht gemacht sind, sind antik und christlich zugleich. Moraldidaktik bildet eine alte, stetig zunehmende Gattung der höfischen Dichtung selbst.

Drei „Wertgebiete“, denen so zu dienen ist, daß sie einander nicht ausschließen und nicht widersprechen, bilden dieses System; es möge hier schnell nach Grundlage und Bedeutungswandel aus jenen umfänglichen Untersuchungen herausgenommen und umrissen werden, hoffentlich so, daß wir des Meisters Zustimmung finden.

Das erste Wertgebiet, das *summum bonum*, in der Antike seit Platon die höchste Glückseligkeit durch höchste Vollkommenheit der Seele meinend, wird vom Christentum auf die Glückseligkeit in Gott bezogen, auf *gotes hulde*, wie es die ritterliche Dichtung nennt, die sich Gott wie einen Lehns- und Gefolgsherrn denkt, dessen Huld mit allen ihren gewissen Folgen man sich durch *triuwe* so sicher verdient, daß daran kein *zweif*el erlaubt ist. Hierhin führt Trevrizent.

Das zweite Wertgebiet, das *honestum* (zu ihm führt Gurnemanz), sind die vier Kardinaltugenden Platons: die *σοφία* (*prudentia*), die *ἀνδρεία* (*fortitudo*), die *σωφροσύνη* (*temperantia*), die *δικαιοσύνη* (*iustitia*). Jede einzelne der vier Tugenden muß ausgeübt werden in der Art und Weise der aristotelischen *μεσότης*, der *māze*, des Mittels zwischen zwei Extremen, sonst ist sie nicht Tugend. Und so wird *māze* zur Grundlage der höfischen Zucht: sie gestaltet die vier Tugenden so, daß sie das Extravagante, ja Individuelle verlieren, daß sie das Ich, daß im Extrem vielleicht seine Besonderheit suchen möchte, zurücktreten lassen, daß das echte, schöne, harmonisch-unauffällige Ebenmaß in die Erscheinung tritt. *Wirf in die mitte dinen sin* (Winsb. 30, 8).

Mit der ersten Kardinaltugend, der *σοφία*, dem Leben nach der göttlichen Vernunft, ist die höfische *stete* aufs engste verwandt, das besonnene und gläubig bereite sich Einfügen in die göttliche Weltordnung, der Wille zum Sittlichen und so auch die sittliche Festigkeit der eigenen Person, die Beharrlichkeit des Charakters aus dem Prolog des 'Parzival'; desgleichen die höfische *triuwe*,

die Stetigkeit in bezug auf die ernste unlösliche Bindung, die man eingegangen ist, die stille Pietät allen geschlossenen Beziehungen gegenüber, sei es Mensch, sei es Gott, in Gefolgsmannsart. Andererseits gehört natürlich hierher auch jene gewöhnliche Klugheit, die Gurnemanz (Parz. 171, 22; 188, 19) und die auch Thomasin (582ff.) lehrt, nicht zu viel und zu geschwätzig zu reden und zu fragen, sondern auch die andern Sinne in kluger Weise walten zu lassen, die *circumspectio*. — Zur *fortitudo* gehört unter anderem die *magnanimitas*, der hohe Mut, die *μεγαλοψυχία* des Aristoteles, das erhöhte Lebensgefühl, jene federnde, seelische Schwingung, die alle Widerstände besiegt und von der Cicero sagt, daß sie die Kraft sei, die sich selbst die Sterne erobert (de Off. 1, 9). Im Verein mit der unbeirrbaren *fiducia* und *securitas*, die gleichfalls Eigenschaften der *fortitudo* sind, ergibt sie die *fröude*, das mit *zühten* gemeint sein. Eine hohe, beherrschte Glückseligkeit gehört durchaus zum höfischen Kulturideal. *Wis iemer höfisch, iemer frô*, mit dieser identifizierenden Formel rät König Marke zu jener ewigen Heiterkeit der Seele und Gebärde, welche der höfischen Kultur fast etwas Unberührbar-Göttliches gibt, und die sich umsetzt in jene schöne, ewige Festlichkeit der Natur, den ewigen Ostertag, das ewige Pfingsten, in das nur Wolfram trotzig seinen Schnee fallen läßt. Aber gerade aus dem 'Parzival' kennt man jene Bücher des Festes und der unbeschreiblich hohen Freude. Traurigkeit wäre die Vernichtung des höfisch geselligen Lebens. Darum fühlt sich der traurige Parzival, dem Freude ein Traum ist, so allein im höfischen Kreis und verläßt ihn heimlich. Freude und hoher Mut, die Begriffe *laetitia* und *gaudium* des Stoikers Seneca, sind lebererhöhende Güter der höfischen Kultur. — Zur *temperantia* gehört die *zucht*, das *decorum* Ciceros, das Anständige; gehört die *modestia*, die Zügelung der äußeren Haltung, der Triebe, des Benehmens; gehört die *pudicitia*, wie sie Gurnemanz lehrt; gehört die *humilitas*, die Demut, und zwar mit jener besonderen Wertbetonung, die ihr das Christentum verlieh. — Zur *iustitia* gehören die Herrentugenden Gerechtigkeit, *milte*, Barmherzigkeit, und mit dieser verbunden die *erbärmde*, wie sie Gurnemanz lehrt, die Hochherzigkeit gegenüber dem besieigten Feind. Ja, es fällt, über die rein kriegerische *erbärmde* hinaus, von der nachher noch die Rede sein wird, ein so ungeheurer Wert durch das Christentum auf die *misericordia*, die *clementia*, das Mitleid, daß diese ganz spezifisch

christliche Tugend von Wolfram zum Inhalt der Gralsfrage gemacht werden kann. Man kann wohl sagen, erst das Christentum weist dieser Tugend eine Stelle im Moralsysteme an, und erst Wolfram ist es, der das wirklich sichtbar macht. Für die Bildungsstufe, die Wolfram dem Rittertum geben will, genügen die mehr ästhetisch-sittlichen Kategorien nicht; es bedarf der religiös-sittlichen Tugenden des reinsten Christentums.

Das dritte Wertgebiet ist das *utile*, gebildet von den *bona fortunae et corporis*: Adel, Schönheit, Kraft, Behendigkeit, Größe, Gesundheit, Macht, Ruhm und Reichtum. Sie sind notwendig zur Freude, aber sie sind so zu gebrauchen, daß sie die beiden höheren Wertgebiete nicht schädigen und beeinträchtigen. *Sun, dû solt haben und minnen quot, alsô daz ez dir niht lige obe: benimtz dir tugende und vrien muot, sô stêt dîn herze in krankem lobe* (Winsb. 29). Man hat einem rechten höfischen Ritter gar nicht anzumerken, ob er arm oder reich ist; darin stimmen der Phaset und Gurnemanz miteinander überein. Es gab auch andere Kulturen, die einen Teil ihrer Dezenz darin sahen, Vermögensverhältnisse nicht zur Schau zu tragen. Solche Behandlung der *bona fortunae et corporis* bedeutet eine enorme Entfernung von der primitiven Gemeinschaftskultur. Sie führt — gerade aus dem vollen Besitze und dem Bewußtsein des vollen Besitzes heraus — bis zu jener gelegentlichen Zurücksetzung des Geburtsadels hinter den Seelenadel, der Frauenschönheit hinter die Frauengüte (zuerst bei Rugge), wie sie für die höfische Humanität bezeichnend wird.

Spezifisch höfisch ist nun, daß die Antriebskraft zur Ausübung der Tugenden, ihr eigentlicher Motor, die Hohe Minne ist, die höfische Liebe. Sie erzieht zu den Tugenden, sie fördert sie, in ihrem Dienste erstrebt man sie; sie ist Antrieb und Mittel zur Erlangung des *honestum*, der Ehre, des hochbedeutsamen ritterlichen Begriffes, gegen den sich der Arme Hartmann noch zu Unrecht und vergebens wendet, in dem Ehrgefühl und Geehrtwerden beschlossen liegt, der *werdekeit*.

Das ideale Resultat wird die Sympathie der Mitlebenden sein, das *conciliare animos hominum* Ciceros (de Off. 1, 108), die *gratia apud deum* (Lucas 2, 52) — und die *gratia apud dominam*.

*

*

*

Man sieht, welche hervorragende Rolle Platon, Aristoteles, Cicero in diesem Systeme spielen. Nicht nur im Ethischen bekanntlich; man weiß, daß auch die Anschauungen Platons und des Aristoteles über die Kunst und ihren zweifelhaften Wahrheitswert, insbesondere über den ungleichen Wert der dichterischen und der historischen Wahrheit und über die Minderwertigkeit der Phantasie bis in die höfische Dichtung gelangt sind, um hier erst von Wolfram — heimlicher-, hinter Kyot versteckterweise — durchbrochen zu werden. Man denke daran, wie die Hochscholastik um 1200 eine Wiederbelebung antiken Kulturgutes war, mit der Rezeption des Aristoteles und mit dem Neuplatonismus. Der Erscheinung Alexanders in der Dichtung geht die Erscheinung seines großen Lehrers in der Philosophie parallel.

Die klassizistische Bildung, als Idee niemals gänzlich abgestorben, zur Zeit der karolingischen Renaissance so sehr dominierend, daß sie dieser Epoche ihre Signatur verlieh, damals vielleicht von der eroberten Lombardei her neu beflügelt, jetzt sicherlich von dem staufrischen Südfrankreich, dem geschlossensten Behälter antiker Überlieferungen, neue Nahrung ziehend, liefert einen unlösbaren Einschlag in dem höfischen Gewebe. So unlösbar, daß fast organischer vom höfischen Standpunkt als die nationalen Heldenstoffe, sich die antiken Stoffe in die Dichtung einfügen: die Alexander- und die Trojanersage, die antikisierende Einkleidung von Athis und Prophilias, Athenais und Parides, Mai und Beafloer, der griechische Abenteuerroman (Apollonius), Ovid als Meister der Liebeskunst und der Metamorphosen und vor allem natürlich der große Heilige der Antike selbst, Virgil mit seiner Aeneis, Vorbild und einzigem Ursprung der großen mittelalterlichen Epik überhaupt. Wir müssen bedenken, daß die Vorschule der Kenntnisse, die Propädeutik in den sieben freien Künsten, ein von den griechischen Sophisten begründetes Schulsystem, mit dem römischen Erziehungswesen auch in das Mittelalter übergegangen war — dank Cassiodor, den gallisch-spanischen Domschulen, der Übernahme der Schulen durch die Kirche überhaupt und vor allem dank der karolingischen Renaissance. Sie betraf direkt auch die Laien, wenngleich das Rittertum sich natürlich niemals als ein Institut der Wissenschaft und ihrer Übermittlung betrachtet hat. Aber Hartmann von Aue zum Beispiel ist nicht ohne diese Propädeutik zu der höheren Wissenschaft, der Theologie, zu denken. Wie man am Stichwort des griechischen

Romans ersieht, darf man den Begriff der Antike nicht zu eng fassen und muß, eben wegen des irgendwie organischen Zusammenhanges und der Kontinuität, den Hellenismus hineinbeziehen. Wer das Christentum selbst im wesentlichen als eine Schöpfung des Hellenismus nimmt, wird sich auch über das Fortleben und Wiederauftauchen des hellenistischen Sternenglaubens nicht wundern. Jedermann weiß, wieweit die Astrologie, durch dunkle und von Wolfram absichtlich verschleierte südfranzösische Quellen vermittelt, in den 'Parzival' hineinreicht. In den Sternen steht, daß das Leid auf der Gralsburg endlich ein Ende nehmen wird. Als die Gralsbotin die Heilsbotschaft verkündet: Gott will Gnade an dir nun tun, kann sie im engsten Zusammenhang die Worte hinzufügen: Saturn, Jupiter, Mars, Sonne erzeugen Seligkeit an dir. „Gott und die Sterne bestimmten die Stunde.“ — Wohin wir blicken, zeigt sich antik-hellenistisches Erbe irgendwelcher Art. Wenn Hartmann sagt (Büchl. 747), daß man das Glück der edlen Minne wie ein Jäger erjagen müsse, dem Zagen und Losen ergäbe es sich nie, so findet sich dies Bild von der Liebe als Jagd, welches alsbald in der höfischen Dichtung eine solche Rolle spielen sollte, daß es als gesunkenes Kulturgut bis ins Volkslied kam, schon vorgebildet in Diotimas Lehre, die Sokrates in Platons Symposion mitteilt, wenn die weise Frau von Eros als dem gewaltigen Jäger spricht, der die Netze zu knüpfen und die Eisen zu stellen versteht. Das instinktsichere Bedürfnis der ritterlichen Kultur, sich aus der Antike ihr Daseinsrecht zu holen, ist aus der so ungeheuer symptomatischen, im Französischen sich wiederfindenden Einleitung zum 'Moriz von Craun' bekannt: bei Griechen, Trojanern, Römern stand die Wiege des Rittertums; über Kärlingen ward es weitergegeben. Diese Dichter kannten die vermittelnde Bedeutung der karolingischen Renaissance; sie geben sehr gut die ritterliche Vorstellung von dieser Epoche wieder. Dichtungen wie der 'Willehalm' zeigen, in welchem Grade die Karlszeit jetzt verhöflicht wurde. Diese Hochkulturen, Antike wie Karlszeit, konnten verittert werden, weil das Rittertum sie mit gutem Instinkt auf sich zugeordnet sah, was sie bildungsgeschichtlich auch wirklich waren.

Überhaupt scheinen die Kultur des höfischen Rittertums und die Kultur der Kaloikagathoi des attischen Altertums einander wie nahe Verwandte zu gleichen. Es handelt sich beidemale um die Lebensformen einer vornehmen Oberschicht, gegründet auf Geburts-

adel, Kriegswesen und einen Besitz, der vielen Mitgliedern der Gesellschaft persönlich, überdies aber der Gesellschaft ganz allgemein wirtschaftliche Sorglosigkeit ohne Erwerbsarbeit erlaubt. Erwerbsarbeit bringt nicht Ehre ein; sie bleibt im unausgemalten Hintergrund, sie kommt überhaupt nicht in Betracht; was ihr dient, gehört der Unterschicht an, die seltsam unbeleuchtet bleibt. Zum Dienst am Staat, für die ritterliche Zeit identisch mit Fürst und Hof, ist man verpflichtet und berechtigt; Ruhm und öffentliche Ehre, Ehre durch den Staat, den Fürsten, den Hof, sind der Lohn. Waffenübung, im Frieden der Agon oder das Turnier, der sportlich und durchaus *fair* geregelte Wettkampf, erfüllen den festlichen Tag, sind wiederum Vorrecht und Pflicht. Musik und Dichtung sind die Bildungskategorien dieser Gesellschaft, in denen sie schöpferisch ist, nicht indessen mit dem Akzent auf dem Schöpferischen und auch nicht eigentlich im Dienste der Kunst, sondern mehr aus edler Liebhaberei und immer für die Gesellschaft selbst. Im schönen, beherrschten Körper wohne die schöne, beherrschte Seele (das edle Herz); Leib ist Ausdruck und Form der Seele, Seele Ausdruck des Leibes und des edlen Zusammenspiels der Glieder; Tugend ist lehrbar; edles schönes Maß ist das Ziel der Erziehung; unablässig ist jeder bemüht, sich edler und edler zu gestalten. Das Weltbild ist so rational, wie es die Religion gestattet; Kunst, Recht, Gesittung, Politik, Lebensführung, Denkart tragen die Züge dieser Rationalität. Die magische Gebundenheit des primitiven Weltbildes ist abgestreift; die mit dem magischen Weltbild verknüpfte ewige Bänglichkeit, Angst und Schreckhaftigkeit des Primitiven ging verloren. Optimismus, hohes Glück, eine freudige beherrschte Heiterkeit ist zur Grundstimmung dieses höheren Daseins geworden. Auf Grund des reichen Besitzes, der dieser Gesellschaft auch in ihren persönlich benachteiligten Mitgliedern, jüngeren Söhnen usw., durch Hof-, Lehns- und Staatsdienst zur Verfügung steht, ist natürlich auch die äußere Lebenshaltung den Formen der primitiven Gemeinschaftskultur entwachsen. Es herrschen Luxus und Freude am schönen kostbaren Gegenstand und jenes Verständnis, welches die letzten Dichter der kluniazensischen Epoche so bitter tadeln, das aber die höfischen Dichter so von Grund auf beseelt, daß ihre Dichtungen oft zu verzückten Katalogen solcher Dinge werden: des goldenen Tischgeräts, des edlen Gesteins, des Seidenzeugs, der glänzenden Helme,

langen Speere, seidenen Banner, reichen Tafeln, schönen Betten, der gestrählten Bärte, des Bandwerks im hochgeschnittenen Haar, der gemalten oder musivischen Zimmer, des Lehens und Eigens, der Burgen, Hufen und Meierhöfe. Das Bauernhaus ist von der Burg oder der Pfalz abgelöst, das Dorf zum Imperium ausgeweitet; für die Antike setze man den Palazzo in der Polis, diese selbst oder den erweiterten Staat dagegen.

* * *

Germanisch-heroisches Erbe ist die Gefolgs- und Lehnsmanntapher, in der sich der höfische Ritter zu Gott und zur Dame hinordnet. Die Troubadourkunst hat im Minnedienst an die Metapher der Vasallität gedacht, der arabische Frauendienst an die der Sklaverei. Hält man zur höfischen Gesittung eddische Hávamálverse wie etwa 'Eines Königs Kind sei klug und still und immer kühn im Kampf; jeglicher Held sei heiter und froh, bis sein Tod ihn trifft' (15); 'Froh lebt der Mann der freigebig und kühn, selten ihn Sorge erreicht' (48), so möchte sich auch hierin Verwandtes zeigen — freilich nur im zerstreuten Einzelnen. Die Systematik der Sittenlehre weist für das Ganze zu unzweideutig auf die antichristliche Quelle hin. Am ehesten möchte der Begriff der *arbeit* — unter diesem Ausdruck geradezu zum ethischen Prinzip erhoben und kaum ein Analogon findend — vielleicht germanisches Gepräge tragen. *Arbeit* bedeutet die Ausübung der Tugenden, die Lebensaufgabe des Ritters, den Ritterdienst, den Kriegsdienst, das Nichtverliegen, die Aufsichtnahme von Unrast und Unbequemlichkeit, die *vita activa* der Stauferzeit, das Heldentum: *swer wil ritters ambet pflegen, der muoz mêre arbeit legen an sine vuor dan ezzen wol* (Thomasin 7785); *der mac niht ritters ambet pflegen, der niht enwil wan samfte leben* (ders. 7791). Es handelt sich um jenes *schildes ambet*, in dessen unentwegter Ausübung lange Jahre Parzivals Halt und Rettung liegt. Es handelt sich um Stefan Georges 'graden Wandel vor dem Herrn' — aber im Dienst der Dame! 'Ruhender Wolf gewinnt keinen Schinken, schlafender Mann keine Schlacht', so drückt der eddische Spruchdichter in seiner bäuerlich-drastischen Art die Abneigung des frühgermanischen Helden gegen die *vita contemplativa* aus (58). Aber noch der Winsbacher weiß keine höfischere Formel: *eꝛ loufet selten wisiu mûs slâfender vohen in den munt* (42, 9).

Die heroische Idee war einst die Signatur der Poesie der Völkerwanderungszeit, wie sie uns in etwas mehr als einem halben Dutzend von Gedichten noch vorliegt. Da dominierte sie und zwar bis zur Abstraktion. Denn nicht wie in anderer Heldenpoesie war da der Heroismus auf ein Objekt bezogen, auf Gold-, Frauen- oder Rinderraub, sondern er war ganz nackt und abstrakt um seiner selbst willen da. Wir finden diesen reinen Zug im Heroismus des höfischen Ritters wieder. In solchem Sinne bewegt sich Kalogreants Definition von *âventiure* im 'Iwein' (526): *nû sich wie ich gewâfent bin: ich heize ein rîter und hân den sin, daz ich suochende rîte einen man der mit mir strîte, der gewâfent si als ich*. Und in diesem *strît* wird es um nichts als um die Ehre des Sieges gehen. Wir treiben mit solchen Zügen wieder weitab von primitiver Gemeinschaftskultur, die aus ihrem arbeitsreichen Kampf um des täglichen Lebens Notdurft und Nahrung Begeisterung für so zwecklose Unrast natürlich nicht aufbringen kann; das bauerliche Ideal ist die Ruhe. Aber die stete seelische Bereitschaft zur *âventiure*, die niemals mürrisch versagende Lust zum Aufbruch: dies ist der *unverzagte mannes muot*, der den Ritter adelt; *unmanheit* wäre es, der *âventiure* auszuweichen (Iw. 632). *Swer schildes ambet üeben wil, der muoz durchstrîchen lande vil* (Parz. 499, 9), und gerade darin liegt ein besonderer Zug dieses Heroischen, den es mit dem frühgermanischen Heroismus teilt, daß sich der Held geradezu dem Schicksal überläßt und übergibt, welches ihn auf gut Glück von Abenteuer zu Abenteuer weiter tragen wird: — ein Zug, der zum Korrelat die mehr oder minder scheinbare Kompositionslosigkeit und Episodenhaftigkeit mancher Artusepen besitzt.

Für die bestandene *âventiure* verlangt der Ritter nichts als den ideellen Lohn: *sô stêt niht sîn muot, daz er âf quotes miete den lîp iht veile biete* (Iw. 4842; vgl. 3861). In solchem Sinne geht dann die *fortitudo* gar über jeden Besitz überhaupt und verschmäht lieber alles, um nicht das höchste einzubüßen (Iw. 2882); wir erinnern uns dabei, wie auch andere Glücksgüter aus dem Wertgebiete des *Utile* gelegentlich bis zum Versinken kamen. — Aber die hohe Christianisierung der *fortitudo* setzt dort ein, wo vom Ritter verlangt wird, daß jeder gute Mensch, der nach Hilfe verlangt, sie sofort zu erhalten hat (Iw. 6002); es ist bekannt, wie besonders die Figur Gaweins hierin überall zum Ideal erhoben wird. Seine *fortitudo* fand der Ritter im christlich-antiken Tugend-

system prinzipiell bestätigt. Zu ihr aber kommen nun bestimmte Tugenden hinzu, welche den angestammten Heroismus regulieren und bändigen; die Unterdrückung des Kriegerischen im Beisein von Frauen und die Ritterlichkeit gegen den Gegner, die Hochherzigkeit gegenüber dem Besiegten, das *sicherheit nemen* vom Unterlegenen, den man nicht mehr roh erschlägt, sondern den man schont, indem man ihm höchstens eine im Rahmen des Höfischen liegende Aufgabe stellt, wie etwa sich bei einer Dame zu melden. Beides sind offenbar ganz neue Züge, jene Züge, die dem Worte *ritterlich* seitdem jenen bestimmten Sinn aufgeprägt haben, der in heroisch oder heldisch noch nicht liegt.

Denn wo es sich um *aventure* in Kalogreants Sinne handelt, ist es schwer, den Gegner zu hassen. Da man sein Seelenleben beherrscht, läßt man sich auch durch den Kampf selbst nicht zum Haß hinreißen. Kurzum man haßt seinen Gegner nicht. *Kumt ez von muotwillen niht, ob er den willen trüege, daz er in gerne slüege, sone ist er im doch niht gehāz* (Iw. 7362). Wir sahen schon oben, daß diese neue Tugend aus dem *honestum* stammt und daß sie Gurnemanz in diesem Zusammenhang ausdrücklich den jungen Parzival lehrt (171, 25), der am Tage zuvor die schwere Schuld auf sich geladen hatte, den edlen Ither unhöfisch zu erschlagen und dazu der Rüstung zu berauben. Denn eben dadurch, daß der Sieg nichts als die Ehre einbringen darf, verbietet sich auch der *rêroup* (Parz. 475, 5—12) von selbst. Gerade die Befolgung der *erbärmde*, die Gewinnung der Hochherzigkeit wird alsbald ein konstitutives Element im Heranreifen Parzivals, wenn er nach ersten wirklich ritterlichen Siegen im 4. Buch Sicherheit von Kingrun und Clamide nimmt (vgl. Iw. 3777) und wenn er der Krapüle von Pelrapeire nun eben jenes nichtswürdige Verbrechen untersagt (207, 21), das er selbst kurz zuvor an Ither begangen hat. Kann Willehalm die 'Sicherheit', die der besiegte Perserkönig Arofel ihm dringlichst bietet, wirklich verweigern (W. 81), so kommt hier wohl die einzige Ausnahme in Betracht, die Gurnemanz einräumt: *ern hab iu sölhiu leit getân, diu herzen kumber wesen*, nämlich Vivianzens Tod; trotzdem macht sich Willehalm selbst bald danach die schwersten Vorwürfe wegen dieser Unhöflichkeit (204). Solcher Edelmut und solche Hochherzigkeit gipfeln dann glanzvoll in jenen großartigen Augenblicken, da Feirefiz sein Schwert fortwirft, als er das seines unbekannten Gegners Parzival zerbrochen sieht oder — unüber-

trefflicher noch — da Rüdiger dem schildlos gewordenen Hagen bei der Schlußkatastrophe seinen eigenen Schild übergibt. Der noch nicht durchsittigte frühgermanische Heroismus hätte in solchem Mißgeschick, in so ungleich gewordener Bedingung geradezu den preisgebenden Spruch der Norne gesehen und die entsprechenden Konsequenzen daraus gezogen; hier gipfelte der Sieg noch in Erschlagung und *rêroup* (Hildebrandslied 61). Die Regulierung des Kampfes unter der Formel 'einer nur gegen einen', einmal schon flüchtig aufklingend im frühgermanischen Hunnenschlachtlied, gehört jetzt selbstverständlich zu der Veredelung des Heroismus, wird fast naiv und fechtbodenartig auf die großen Schlachten und Massenkämpfe übertragen; ihre Durchbrechung ragt frevelhaft und von ungefähr in 'Alpharts Tod' aus versunkener Zeit noch in die ritterliche Welt hinein (279, 284). Und nicht vergessen darf hier auch die Zügelung des Selbstruhms für den höfischen Ritter werden (Iw. 1040). Zwar den Ruhm darf er lieben, er gehört zum *utile*; doch darf er ihn nicht mehr selbst im Munde führen. Liebe zum Ruhm darf nichts anderes sein als ein anderer Ausdruck für die Liebe zur Vollkommenheit, und das war die Ruhmsucht allerdings, nur naiver ausgedrückt, auch schon in frühgermanischer Zeit — worin der tiefste Grund dafür liegt, daß sie in den Worten des Apostels Thomas selbst im Heliand zum Ausdruck gelangen konnte.

Dergestalt veredelter Heroismus versteht sich jetzt so sehr von selbst, daß höfische Ehre fest auf ihm beruht. Er beseelt die Artusepik, er greift in die Lyrik in Form des Kreuzliedes über. Natürlich verlangt ihn der Frauendienst. Die heroische Idee erhält eine besonders aufdringliche, dadurch schon fast unhöfische Ausprägung im nationalen Heldenroman, in der Nibelungen-, Kudrun-, Dietrichs-, Wolfdietrichsepik. Gerade die heroische Seite des Rittertums ist es, welche die Figuren und Stoffe der ausschließlich heroischen, der Völkerwanderungszeit, schon früh wieder aus der unterliterarischen Versunkenheit heraufgeführt und zum ersten Quellgebiet der neuen Dichtung gemacht hat in Epen, die wir freilich nicht mehr besitzen, die wir sämtlich nur am späten Abglanz aus jüngeren Werken wiedererkennen, die aber an ihrer Wirkung zu errechnen und zu erspüren sind wie Planeten, die man noch nicht entdeckt hat, deren Dasein man aber aus ihren Wirkungen errechnet und erspürt. In Dichtern wie Walther und Wolf-

ram kommt dieser angestammte Heroismus immer wieder deutlich zum Klingen; er umgrenzt an ihrem Anfang und an ihrem Ende mit starker Entfaltung die höfische Zeit, innerhalb deren den meisten der zartere Heroismus des Artusrittertums genügte.

Diese Kultur, die also unter der Metapher des Gefolgswesens gespannt war zwischen Gott und die Frau, durfte nicht mehr rücksichtslos militärisch übertrieben sein, es hätte das gegen beide Pole verstoßen. Unbeherrschtes Haudegentum war schon im frühgermanischen Heroismus ein mißverstandenes Ideal, jetzt erregt es nur noch leisen Spott: darauf beruht die verfängliche Frage Almenias an den Ritter Totila in der Lucrezianovelle und der Königinnen an Wate im Kudrunlied. Rücksichtslose Übertreibung des Ritterwesens ist unhöfisch und bestraft sich sehr schwer mit dem Verlust der Minne, der Freude, der Zucht, des Verstandes, wie der 'Iwein' lehrt. Im Sinne dieses abzustreifenden Haudegentums ist auch die auffallende Betonung zu deuten, die der lehrende Gurnemanz auf das Waschen von Gesicht und Händen nach Ablegung der Rüstung legt, eine Lehre, die der junge Parzival sofort gewissenhaft befolgt (186, 2; 228, 1). Willehalm aber dokumentiert am Hofe zu Monleon mit seinem, dem Gelübde getreu ungewaschenen, verrußten, verrahmten, struppigen Angesicht, daß ihn zur Stunde bei höchster Not nichts anderes mehr erfüllen mag als rücksichtslos archaisches Haudegentum.

Die Wunden, die die Minne schlägt, sind für den höfischen Ritter viel schlimmer, gefährlicher, tödlicher und — interessanter als die Wunden von Schwert oder Speer geworden (Iw. 1547ff.). Die höfische Frau gewinnt nur den als Geliebten, dem edle Sitte und innere Bildung *den starken lip, die kuone, die mankraft, die ritterschaft* regulieren und bändigen, und in diesem Sinne zeichnet schon früh der Phaset, ein Ratgeber für höfische Frauen, den höfischen *wol minnenden man*. In das mit den Engeln und den Frauen, mit Gott und der Minne innerlich verknüpfte ritterliche Tugendsystem hat auch der altererbte Heroismus sich geduldig einzufügen.

* * *

So haben Antike, Germanentum und Christentum zusammenge wirkt, um die höfische Idee zu bilden und das Zeitalter der höfischen Sonderkultur heraufzuführen. Jetzt erst scheint aus germanisch plus christlich plus klassizistisch wirklich deutsch

geworden zu sein in unlöslicher Verschmelzung, die ihren Abglanz auf alle folgenden Jahrhunderte wirft. Jetzt erst ist, in der Gestaltung Wolframs, die Figur des fortab ewigen Deutschen möglich geworden: Parzivals. Oder vielmehr: jetzt ward er uns hier zum erstenmal als Ziel und Pflicht wie ein Stern an den Himmel gestellt.

II. HÖFISCHE LIEBE

Abgesehen davon, daß das Lehns- und Gefolgschaftssystem auch hierher seine wichtige Metapher geliefert hat, haben Minnelehre, Minnedienst und Minnesang mit der germanischen Komponente, wie jedermann weiß, nicht das geringste zu tun. Zum Liebesgespräch eines anderen Ehefrau zu verlocken (*Hávamál* 115), erscheint im Germanentum noch nicht als die Basis der Bildung, gilt nicht als Hohe Minne, wiewohl man — dies vielleicht schon unter jüngerem fremden Bildungseinfluß — die gewaltige und betörende Macht der Liebe zitiert (*Háv.* 94).

Daß auch das Christentum direkt nichts mit der im Grunde sehr fremdartigen und zunächst sehr rätselhaft eigentümlichen Kulturercheinung zu schaffen haben kann, sollte gleichfalls klar sein. Die lange verschüttete, neuerdings von zwei Seiten zugleich wieder aufgedeckte Parallelerscheinung bei den Arabern hätte wenigstens über das eine belehren sollen, daß unmöglich im Marienkult eine Wurzel des Frauendienstes gesucht werden darf. Die einzige Parallele, die sich außerhalb des Mittelalters zur Lehre von der Hohen Minne überhaupt irgendwo findet, schließt, wie wir sehen werden, auch die Herbeiziehung der typisch mittelalterlichen Weltanschauung des Gradualismus aus.

Wir haben zwischen Liebeslyrik im allgemeinen und Minnesang im besonderen scharf zu unterscheiden. Wir müssen den Minnesang als ganz besondere und höchst sonderbare Abwandlung, als eigentümliche Verengung einer erwachten, ursprünglich viel breiter und normaler angelegten Kunstlyrik auffassen. Anders ausgedrückt: mit der Erklärung der Geburt einer Kunstliebeslyrik überhaupt ist noch nicht zugleich die Geburt des spezifischen Minnesangs erklärt. Zu einer Kunstliebeslyrik ganz allgemein möchten wohl auch die germanische wie die christliche Welt irgendwann und irgendwo einmal aus sich selber gekommen sein; aber

höfische Liebe und höfische Liebeslyrik liegen ihnen beiden weltenfern. Nur klarste Scheidung der von der Forschung verwirrten Begriffe kann hier weiter helfen.

Über das Erscheinen von Kunstlyrik überhaupt in einer kulturell herangereiften Oberschicht mit differenzierteren Begriffen, mit Anteil an feinerem menschlichen Empfindungsleben, mit Verständnis für dessen Zergliederungen, mit musikalischem Gehör und Sinn für rhythmische Reize, mit Freude an sprachlicher Formgebung, d. h. mit Bedingungen, die in den vorhergehenden Epochen längst bereitgestellt waren, sollte man sich eigentlich nicht verwundern. Das Problem liegt allein in jener höfischen Verengung, jener singulären Erscheinung, dem Sang der Hohen Minne. Die Grundbedingung dafür, daß die ritterliche Gesellschaft sich überhaupt lyrisch übt, war der wirkliche kulturelle, gesellschaftliche Zustand selbst, in dem man die Liebe und andere seelische Kräfte als Macht zu empfinden begann. Man mag durch mittellateinische Lyrik wie auch mit Hilfe klassisch lateinischer Liebesdichtung schneller zu diesem Ziele gelangt sein, hierin sind die Bemühungen jüngerer Forscher sicherlich nicht vergebens gewesen: man war damit doch immer nur erst zu einer Kunst-Liebeslyrik ganz allgemein gelangt, noch keineswegs aber zum Minnesang. Im allgemeinen Sinne mag der stolze Klerikervers *factus est per clericum miles cythereus* richtig sein; empfindsame Freundschaftsepieteln zwischen Klerikern und Frauen, mittellateinische Liebeslyrik überhaupt, oder aber die Liebesszenen der Aeneis und der Heroiden haben die Bildung einer deutschen Liebeslyrik bei Frauen und Männern sicherlich beeinflußt, beflügelt und sie fortdauernd bereichert. Aber die spezifische Erscheinung des Sanges der Hohen Minne selbst scheinen sie mir nicht erklärt zu haben. Hier bleibt eine Kluft. Hier findet sich keine befriedigende Antwort auf die Frage, wie die erwachte Kunstlyrik zu jener Verengung kam.

Daß der unmittelbare zarte Mutterboden der erwachten allgemeinen ritterlichen Kunstlyrik zwar nicht in einem 'Volkslied', wohl aber in der bodenständigen primitiven Gemeinschaftslyrik gesucht werden müsse, darüber habe ich mich anderenorts oft genug ausgesprochen; in erster Linie primitiv, in allen oft von mir behandelten Bedeutungen des Wortes, hatte sie natürlich wenig oder nichts besonders Germanisches oder Deutsches an sich. — Überreste, Spuren, Zeugnisse jener allgemeineren Kunstlyrik

unmittelbar vor dem spezifischen Minnesang wird man leicht zusammenstellen können; hier genügen jene zwei archaischen Frauenlieder, die unter dem Namen Dietmars gehen und die natürlich wirkliche Frauenlieder sind, ferner jenes vielzitierte Trautliederzeugnis bei Heinrich von Melk sowie jene wenigen Strophen Kürenbergs, die ihn selbst als Liebenden und Verlockenden zeigen. An Zügen, die noch primitiv sind, fehlt es bekanntlich darinnen nicht; das verbreitete, wiewohl höchst aristokratische Falkenmotiv selbst, von Kürenberg auch in den Liedern seiner anderen Saite verwendet, mit der fast mythischen Apperzeption des jugendlichen edlen Geliebten, gehört noch hierher. Aus äußeren Assoziationen sind innere geworden, die ins Bewußtsein getreten sind. Damit war der Aufstieg nach oben eröffnet, die Schwelle jener Ebene der Veredelung erreicht, der von Zeit zu Zeit im Leben der Völker die Individual- und Kunstpoesie entspringt. Deshalb erscheinen hier auch Frauen zunächst unter den Dichtern, wie in jeder allgemeineren Kunstlyrik, gemäß der gewissen Rolle, die sie schon vorher in jeder primitiven Gemeinschaftslyrik spielten. Weil aber dann unter der ganz eigentümlichen Entwicklung, die die Dinge nehmen, die Lyrik ein Instrument des Frauendienstes wird, verschwinden die Dichterinnen, deren eine uns ja auch das Tegernseer Liebesbriefverslein bezeugt.

Die ritterliche Kunstlyrik wie die gesamte ritterliche Kultur überhaupt war offenbar von Anfang an reicher und breiter angelegt, als sie dann in hochhöfischer Zeit erscheint. Sie verengt sich, um zu der besonderen Erscheinung der höfischen Kultur zu führen, und so verengt sich unter dem Einfluß des Minnedienstes die Lyrik zum Minnesang. Erst die ganz großen dichterischen Persönlichkeiten werden die Verbreiterung und Bereicherung wieder auf sich nehmen und die klassische Enge durchbrechen. Sie werden die höfische Poesie zugleich von ihrer gewissen Monotonie wieder erlösen, zu der die ritterliche Kultur nicht von vornherein verurteilt war, zu der sie aber unter der Richtung aufs Höfische inhaltsmäßig gelangte, während sie — als Formkunst — im Formalen metrisch wie musikalisch reich, üppig und erfinderisch blieb.

Eine frühe gesellschaftliche Liebeslyrik, von Männern, von Rittern ausgeübt, die lyrisch um die Geliebte werben, ohne daß dabei von Dienst im höfischen Sinne schon die Rede wäre, bezeugt also Heinrich von Melk mit der berühmten Frage: Wie liegt nun

die Zunge in seinem Mund, der dir einst die süßen Trautlieder gesungen? Das Verhältnis könnte hier durchaus auch umgekehrt sein; es ist die Zeit, aus der auch, in erhaltenen Exemplaren, die erste Frauenliebeslyrik stammt. Die lyrische Liebeswerbung, die lyrische Liebesklage war noch nicht auf das eine Genus beschränkt.

Aber die neue Kunstlyrik ließ auch am Anfang, so scheint es, mehr Spielraum für die Individualität, und so erklärt sich gerade aus dem Anfang am leichtesten ein so problematisches Phänomen wie der Kürenberg. Indem dieser poetische Sonderling die liebende Frau mit ihrer werbenden Liebe zum Motiv nimmt und sich selbst als den umworbenen Partner des Liebesverhältnisses hinstellt, spielt er offenbar, und vermutlich freiwillig, schon den Antipoden des sich eben entwickelnden Frauendienstes. Solche Erscheinung ist natürlich alsbald nicht mehr möglich, und man muß sich wundern, daß sie sich überhaupt in die Überlieferung hinüberrettete. Sie beweist mit ihrer Art, die in die Sammlungen höfischer Lyrik nur deshalb geraten konnte, weil diese Sammlungen am Ende der Epoche lagen, offenbar den Anbruch der einseitigen Galanterie. Sie travestiert sie wie etwas Neues.

Man hielt früher, wenn anders wir die gelegentlichen Darlegungen richtig verstanden haben, eine Periode, in welcher die Frau begehrend und leidenschaftlich werbe, für den archaischen Normalzustand und eine zweite Periode, wo sie in die Stellung der Umworbenen gerate, welcher Versagen oder Gewähren zusteht, für den normalen Kulturzustand. Der archaische Lebensstil kenne das Liebeswerben des Mannes nicht. Man rangierte danach den Kürenberg ein. Aber solche Schichtensonderung ist eine Konstruktion, die sich vor der Wirklichkeit nicht halten läßt. Man müßte vielmehr den Normalzustand ganz allgemein, ob primitiv oder kulturell objektiviert, von dem besonderen und ganz einmaligen Zustand der höfischen Sonderkultur unterscheiden. In Wirklichkeit sucht die Liebe sich nicht zu einer Zeit als Einfallstor nur die Frauen, zu einer anderen Zeit nur die Männer aus. Sie fällt zu allen Zeiten, bei allen Völkern und in allen Kulturlagen bald auf den einen, bald auf den anderen Teil zuerst. Nebeneinander und zugleich kann hier der Mann und dort die Frau derjenige Teil sein, von dem die Werbung um die Gegenliebe ausgeht. Und im primitiven wie im kulturellen Zustand kann neben anderen Mitteln der Werbung auch ein Vers, ein Lied von beiden Seiten

und ohne Bindung an das Geschlecht fungieren. Aber ein Sonder- und Ausnahmezustand ist es, wenn, wie im höfischen Minnedienst, eine besondere Mode jede Äußerung, jede Werbung, jedes Liebeslied dem einen Geschlecht verbietet und nur die einseitige Galanterie verlangt.

Es wird neutrale Verslein geben, denen man ein Genus ihrer Art und Entstehung nicht ansehen kann. Daß eine Frau das Tegernseer Verslein improvisierte, geht aus ihm selber ja nicht hervor. Daß nicht ein Geschlecht allein lyrisch dichtet, beweisen die Dietmarfrauenstrophen einerseits und die Trautlieder der Ritter bei Heinrich von Melk andererseits. Das lyrische Werbungs- mittel verteilt sich auch in dieser frühen höheren Kulturlage genau so wie im früheren primitiven Gemeinschaftszustand noch auf beide Geschlechter, je nachdem wer zuerst oder am stärksten von der Liebe erfaßt ist. Noch bringt die Zeit lyrische Dichter und Dichterinnen hervor. Aber der ausschließliche Frauendienst, auch der lyrische, ist die ganz besondere und einmalige Signatur der höfischen Zeit, eine Konvention, der das Rittertum unterliegt.

Die Konvention besteht erstens darin, daß so getan wird, als könnte die Liebe nur von dem Manne ausgehen, und dies ist die große Grundfiktion des Minnesanges überhaupt; und zweitens darin, daß sie sich nur erstrecken könne auf die verheiratete vornehme Frau, als wäre anderes gar nicht möglich. Zu diesen zwei Konventionen gesellt sich die Forderung der ehrlichen, treuen, steten Absicht hinzu. Erfüllung und Durchbrechung dieser drei Momente aufzuzeigen, darin mußte die Geschichte der höfischen Lyrik bestehen. Ihre Klassiker würden dann ihre Erfüller sein, also Reinmar von Hagenau zum Beispiel; Walther wandelt sich zum Durchbrecher; aber der Kürenberg bliebe ein Seitensproß der frühen breiteren Kulturlyrik. Die natürliche und gewöhnliche Möglichkeit, daß Liebe und Liebeswerbung auch von der Frau ausgehen kann, ist die eine Komponente in der Erscheinung Kürenbergs. Sie dokumentiert er, sie bestätigt er (wie er mit seinen oben berührten anderen Strophen auch dokumentiert, daß die Liebe auch vom Manne, von ihm selber ausgehen kann). Die andere Komponente ist die, daß der Frauendienst zu erwachen beginnt, dem er sich zu entziehen versucht. Er stürzt die Grundfiktion um und verkehrt sie in den hierher gehörigen Strophen ins Gegenteil, als könnte die Liebe nur von der Frau ausgehen. Er wird

damit der Kronzeuge jener oben erwähnten Konstruktion. Und auch die zweite Fiktion kennt er schon, daß die Liebe sich nur auf die vornehme Frau erstrecken könne; er kehrt sie so um: von der Fürstin und Landesherrin, die ihn zur Liebe kommandieren möchte, läßt er sich, ein zweiter Äneas, in Liebe verfolgen. Daß es schließlich die verheiratete Frau sein müsse, wird gleichfalls gelegentlich bestritten und umgestürzt: *aller wibe wunne du gêt noch megetîn*. Die treue reine Absicht ironisiert, negiert er. Das Augenspiel, das der Melker dem Manne nachsagt, sagt der Kürnberg der Frau nach. Natürlich wäre es beiden; aber nur für den einen Teil bleibt es erlaubt (Troj. Krieg 15008). So schiebt er es gerade deshalb der Frau zu: dann laß du deine Augen gehn an einen andern Mann!

Solche Inversion ist nur bei einer ausgesprochenen Persönlichkeit zu verstehen. Nicht unverwandt erscheint der Kürnberg seinem genauen Zeitgenossen in anderem Raum, dem Erzpoet. Und wie dieser dreist und ironisch mit den Elementen spielt, die Glaube, Beichte, kirchliche Poesie ihm boten, so jener mit den Elementen des Minnediensts; nur daß dieser am Ende und jener am Anfang der Epoche steht, deren Signatur er verletzt. So ausgeprägte Individualitäten sind in der Zeit kurz vor der hochhöfischen Blüte möglich. Aber die Verengung unterbindet, wenigstens im deutschsprachigen Bereiche, auch sie. Und der Individualismus wird innerhalb der enger gewordenen Grenzen nach neuen Ausfallstoren suchen müssen . . .



Es sind uns im höfischen Roman einige klare Beispiele der eigentümlichen Minnekultur gezeichnet. Gahmuret steht zwischen seiner Gattin (daß sie zu Belacane und Herzeloyde verdoppelt ist, ist Erfordernis dieses Romans, natürlich nicht der höfischen Idee) und seiner Herrin Ampflise. Von ihr hat er sein Rittertum, für sie hat er sich zum Helden erzogen, sie ist seine wahre Herrin, ihr gilt der Dienst seiner Hohen Minne (97, 25; 78, 17; 94, 21; 8, 11; 11, 10; 12, 10). Strenge Scheidung der zwei Sphären ist durchgeführt. Von intimer Beziehung zu Ampflise ist keine Rede (406,6), wiewohl ihn zu ihr die tiefste Sehnsucht ruft (98, 6). Als sie ihn heiraten will, kann er dies eben um der ritterlichen Idee willen verweigern (97, 25), in deren Dienste er doch für sie steht. Ritter-

dienst und Dienst um Ampflisens Minne sind ihm durchaus identisch und zwingen ihn, recht instruktiv zweimal, die Gattin zu verlassen, nacheinander nämlich Belacanen und Herzeloynen, so innig er mit der anderen Seite seines Wesens diese in ehelicher Liebe liebt. Nicht die Existenz Ampflisens, die über alle Ehen hinweg seine Herrin bleibt, sondern die Belacanens, seiner ersten Gattin, macht ihn zunächst so abweisend allen Eheabsichten Herzeloynens gegenüber. Ein harmonischer Ausgleich wird nicht erreicht, wäre niemals möglich gewesen: er stirbt, entflohen den Gattinnen, im Ritterdienst Ampflisens, sonst hätte sein Schicksal sich in der begonnenen Weise ins Unendliche fortgesetzt: er hätte wieder und wieder geheiratet, aber die zwei Sphären hätten sich immer wieder feindlich berührt. Dabei ist Gahmuret weit davon entfernt, ein treuloser Don Juan zu sein. Nennt man ihn so, wie es leider geschah, so ist das modern und völlig unhöfisch gedacht. Die höfische Kultur hat geglaubt, daß ein harmonischer Ausgleich möglich sein müsse. Hiermit eben wird sie für uns eine fremde Welt, von der wir uns nur entfernen, wenn wir moderne Maßstäbe und Begriffe auf sie übertragen. Wir werden sie uns nur dann näherbringen, wenn wir ihre Andersartigkeit nicht aufzuheben suchen, sondern herausstellen und betonen.

So muß man sich auch Moriz von Craun verheiratet denken, die Gattin verlassend, der erwählten Herrin dienend. Die Gattin wird daheim die Kinder gebären und hüten, Besitz und Land verwesen, Fürstin oder Edelfrau, Landesmutter, Gutsherrin und Mutter des Geschlechts sein, Funktionen, die ihr begreiflicherweise über den Tod hinaus als 'weißer Frau' ein sagenhaftes Weiterleben bescherten; besitzt sie jene Qualitäten in weniger erschreckender Weise, so wird sie vielleicht selbst Gegenstand einer fremden Herzensaffäre sein. Aber den Gatten, Vater und Herrn entführt — mindestens zeitweilig — sein hohes Minneverhältnis. Ob nun aber dieses Minneverhältnis wie bei Gahmuret glückliche und erwiderte, aber geschlechtlich unerfüllte Liebe bedeutet oder ob es wie bei Moriz von Craun unglückliche und unerwiderte, schließlich aber geschlechtlich erfüllte Liebe bedeutet, spielt gar keine Rolle und ändert am Begriff der Hohen Minne nichts. Wir haben die Hohe Minne bekanntlich nicht als die reine sogenannt platonische Minne katexochen zu verstehen. Das kann sie sein, sie braucht es aber nicht; sie ist vielmehr in bezug auf

diesen Punkt völlig indifferent. Der Unterschied zwischen Hoher und Niederer Minne liegt nicht im Physiologischen, sondern allein darin, daß der Niederen Minne jedes erzieherische Ethos fehlt. Denn man bedarf, darüber lassen die höfischen Tugendlehren vom Phaset und von Hartmanns Büchlein an keinen Zweifel, sämtlicher Tugenden des großen Tugendsystems, will man ein Hoher Minner sein. Und dies erzieherische Ethos unterscheidet zugleich die Lyrik des Hohen Minners von jeder anderen Liebeslyrik ganz allgemein, die am Minnesang gemessen oft nur Lyrik der Niederen Minne ist.

Es muß auch nicht notwendig die Hohe Minne ein Wunschbild betreffen, auch das unidealisierte Objekt selbst kann durch Haltung, Stellung, Forderung den erzieherischen Einfluß ausüben. Sie muß aber bestimmte Anforderungen erfüllen, sie ist eine besondere Kulturerscheinung, was weder Niedere Minne noch die gewöhnliche Eheliebe sind, die sich ihr gegenüber wie Naturerscheinungen ausnehmen. Daß die Unbefriedigtheit ausschließlich und durchweg in der höfischen Minne zur Hauptsache geworden sei, kann man doch wohl nicht sagen, auch wenn sehr viele Dichter manchmal (nicht immer!) grade diese Erlebnisform zum Gegenstand ihrer Lyrik machen und auch wenn Gottfried dies als unnatürlich, aber üblich geißelt. Trotz aller sprachlichen Verhüllung lehrt auch der Minnesang, nicht nur der Roman, ganz deutlich, daß die Hohe Minne weder den Wunsch nach der gänzlich 'unplatonischen' Liebesvereinigung noch diese selbst ausschließt. Das *ergân des willens*, das *nâhe bî* oder *am arme ligen*, *umbevân halten* sind die unzweideutigen Wendungen dafür¹⁾. Für viele Dichter hängt der hohe Mut ganz wesentlich von der Möglichkeit letzter Erfüllung ab. Für den einen wächst der hohe Mut mit der Höhe der Liebesziele (Gutenberg 70, 12), dem anderen wieder bereitet das *trûren* den hohen Mut (Veldeke En. 9872ff.). *Ungelônt* in diesem ganz bestimmten Sinne den Liebenden zu lassen, erscheint dem Freiherrn Friedrich von Hausen (45, 26; 46, 30; 54, 14) genau so unhöfisch wie der Kammerzofe im 'Moriz von Craun', wie Moriz selbst und wie dessen Dichter. Und dies bezieht sich wohlgerne

¹⁾ Vgl. etwa Meinloh, 14, 9; 14, 25; 15, 6; Regensburg; Dietmar 35, 20; 36, 23; 38, 27; 40, 6; Kaiser Heinrich; Hausen 50, 6; 44, 21; Johannsdorf 92, 29; Morungen 126, 20; Reinmar 165, 17; 167, 8; 184, 20; 203, 18.

alles immer auf die verheiratete Frau im Verhältnis zum womöglich gleichfalls verheirateten Manne.

Es war naiv anzunehmen, man könne den Minnedienst irgendwie mit unseren modernen Anschauungen vereinigen. Ob man das sonst so glückliche Zauberwort vom Gradualismus wirklich auf unsere Erscheinung anwenden kann, dessen bin ich mir nicht ganz gewiß. Es handelt sich hier doch wohl nicht um die Lehre vom *sic et non*, sondern um ein *sic et ita*, nicht um eine Übereinanderordnung und nicht in verschiedenen Ständen, sondern um eine Nebeneinanderordnung und zwar in ein und derselben Person. Gott will den Minnedienst (Ulrich von Lichtenstein 379, 21 ff.), Hohe Minne entsündigt vor Gott (Johannsdorf 88, 32); wohl, aber er verlangt ihn natürlich nur vom höfischen Ritter, von keinem anderen Stand. Nur insofern ließe sich die sonderbare Erscheinung mit einordnen in jenen großen gradualistischen Pyramidenbau der Welt, aber damit wäre für ihre Erklärung wenig gewonnen. Zweierlei Liebe und zweierlei Treue gibt es für den höfischen Ritter nebeneinander zugleich, und vielleicht besteht keine naiv-evidentere Bestätigung dieser Theorie als die Stelle im 'Moriz von Craun', wo der Held sagt, der Graf, der Gatte selbst müßte, wenn anders er höfisch wäre, seine Gemahlin unter den stattgehabten Umständen ihm, dem Liebenden, zuführen (V. 1218) — als Geliebte wohl-gemerkt, nicht etwa als Gattin zum Zwecke einer Ehe, was das Motiv des 'Eraclius' wäre.

Wir dürfen nämlich die Liebe, die Moriz von Craun von seiner Herzensdame erwartet, nicht als einen sittlich niederen Grad der Minne bezeichnen, wie ausdrücklich es sich hier auch um die letzte Gunst handelt (1359). Moriz ist der vollendete höfische Ritter, seine Tapferkeit, Schönheit, Wohlgezogenheit, seine Milde, seine *arbeit*, die er um die Minne gelitten hat, seine Ehre sind für die Dame völlig ohne Zweifel. Diese Dame ist auch keineswegs, wie erst kürzlich leider von hochverehrter Seite geschrieben wurde, eine tragische Gestalt in jenem Sinne, daß sie den wahren sittlichen Instinkt gegenüber einer überspannten Standesphantastik besitze und ihm zum Opfer falle. Sie fällt vielmehr ins Unglück, weil sie noch überspannter ist als ihr Ritter selbst. Die Dame steht durchaus auf dem Boden der höfischen Anschauung, sie ist demgemäß völlig entschlossen, den unzweideutigen Lohn zu gewähren, den sie geradezu in einer Art Verlöbniß in Aussicht gestellt

hat, und schon kommt sie völlig selbstverständlich zu dem von ihr selbst arrangierten nächtlichen Stelldichein im schönen musivisch ausgeschmückten Raum, der das prächtigste Bett enthält. Ihr Gemahl spielt keine Rolle dabei. Aber da findet sie, im letzten Augenblick, eine letzte Form nicht erfüllt (der Übermüdete ist eingeschlafen) und nun zweifelt sie daran, daß er der rechte Minner sei und daß er den Lohn verdient, den sie sonst gern gewährt haben würde. Sie überspannt nur das höfische Prinzip, bei weitem nicht etwa: sie bewahrt die eheliche Treue. Sie ist insofern doch nur von uns aus gesehen eine tieftragische Figur. Indem er einschlief, schien Moriz gegen die Gesetze der Hohen Minne zu verstoßen: nun erweist sich, daß sie es tut, indem sie den Bogen überspannt. So hat Belacane ganz ähnlich durch Überspanntheit und Laune ihren Minneritter Isenhart unwiederbringlich verloren, auch mit zu später Reue und Liebe, um freilich sogleich durch Gahmuret in das Schicksal ehelicher Liebe gerissen zu werden. Zum klassischen Beispiel aber für den Verlust des Geliebten aus Überspanntheit und Laune hat Wolfram das Schicksal Sigunens gemacht. Isenhart und Schionatulander büßten die Laune mit dem Tod und blieben so unbelohnt; der treffliche Ritter ohne Tadel Moriz von Craun trug keinen anderen Lohn für seine stete Minne davon, als den er nachher mit Gewalt und List sich nimmt. *Missetân* hat nicht er, sondern die Dame (1294, 1407); nur in unseren Augen hat sie ihre Ehre bewahrt, in denen des Dichters und seines Publikums ist sie ehrlos geworden durch die Lohnverweigerung (1635, 1718). Zu spät und wiederum gänzlich ohne Rücksicht auf den Gemahl und auf das, was in unseren Augen eheliche Treue ist, fällt sie in Bewunderung, Reue und ewig unglückliche Liebe. Ja, sie wird so stark und lebendig vom Dichter in die Situation der verlassenen, verlangenden Frau, wie wir sie aus Kürenberg und den Dietmarfrauenstrophen kennen, gestellt, daß wir nunmehr desto sicherer annehmen dürfen, es handele sich auch da um die verheiratete Frau. Ob sie nun von Fenster, Zinne oder Heide ausspäht nach dem Geliebten, der die Liebe zu ihr gelernt hat und den Dienst geschworen: *alsô was ouch ir getân; si muoz der sîner minne iemer darbende sîn*. Daß sie für ihre Welt und ihre Standesstufe die eheliche Treue mit alledem natürlich nicht verletzt, überhaupt nicht tangiert, braucht jetzt nicht mehr erst besonders betont zu werden. Überraschend

rein, aber für uns überraschend fremd, ist in dieser Musternovelle die höfische Liebesidee gezeichnet.

Kürenberg bleibt nicht der einzige, der Widerstände gegen die neue Idee erhebt. In anderer Weise hat eine Reihe erzählender Dichtungen gegen die besondere höfische Anschauung Einspruch erhoben, sie kritisiert und verworfen. Reinhard Fuchs in Heinrichs Gedicht, ein *hobischêre*, wendet seine Sinne und seinen Dienst an Hersantes Minne, trägt großen Kummer von ihr und klagt wie ein Minnesinger. Parides in Ottos 'Eraclius' ist der schönste, gebildetste, tüchtigste, edelste, beste junge Ritter von Rom. Beide, Reinhard wie Parides, betreiben ganz unverhüllt das unzweideutige Ziel; Parides' hoher Mut hängt von dessen Erreichung ab (4311). Aber Hersante lehnt ab, behütet sich *vor aller slakte üppikeit*, so daß Reinhard sie später, wie Moriz die Gräfin, mit Gewalt und List nimmt vor des Gatten Augen; und die schöne Athenais, die zwar nicht ablehnt, weiß doch durchaus, daß sie eine Missetat begeht, wenn sie den Geliebten erhört, weiß, daß sie, in unserem, im nichthöfischen Sinn, die Frauenehre überhaupt aufs Spiel setzt, und auch nachdem die Liebe stärker war als ihr Gefühl der Missetat, ist sie sich des Verlustes der Ehre, freilich ohne Reue und Schmerz, durchaus bewußt. Diese Dichter verwerfen offenbar noch die höfische Frau. Aber indem der elsässische Kleriker Heinrich jene Vereinbarkeit der zwei Minnen, dieses *sic et ita* ironisiert — denn Reinhard liebt trotzdem sein Eheweib wie sich selbst, *wan daz er sich doch niht wolte unthaben, ern muoste fründinne haben, wande minne gît hōhen muot, dāvon dūhte si in guot* — zeichnet er überraschend richtig die höfische Anschauung und bestätigt damit ihre Realität. Der 'Eraclius' stellt sich wenigstens insofern auf höfischen Boden, als er gegen die *huote* polemisiert, die an dem ganzen Unglück schuld sei. Aber man sieht nicht recht ein, wie eine Nichtanwendung dieses im höfischen Sinne anti-quierten Instrumentes die Liebe der beiden hätte verhindern sollen, und indem Otte das Ganze eben für ein Unglück nimmt und sein Gedicht in diesem Sinne für ein frommes Werk, verläßt er den höfischen Boden wieder. Indessen bestraft die Dichtung die in ihrem Sinne Schuldigen, aber durch treue Liebe Verklärten, schon nicht mehr, gibt sie vielmehr für immer zusammen und häuft die Schuld nicht auf die treulose Gattin, sondern auf den betrogenen Gatten, den Kaiser Phokas, womit sie von der neuen Liberalität

sich stark ergriffen zeigt. Es ist aber, wohlgemerkt, eine neue Ehe, in der der Dichter sich nunmehr die Liebenden denkt; er kann und will noch nicht außerhalb dieser Sphäre denken. Der Dichter von 'Morant und Galie' gar stellt, verspätet zwar, aber wie mit Absicht, ein Musterbeispiel archaisch reiner Gattenliebe und ehelicher Treue in die völlig verwandelte und von ihm unbegriffene höfische Welt.

Neben den wechselnden Ehen steht, so sahen wir, für Gahmuret das Verhältnis zu Ampflise unwandelbar fest. Ja, das Eheverhältnis kann als dem Minneverhältnis untergeordnet erscheinen. So geschieht es zweimal im Tristrand: mit der Ehe Tristrands und Isalde Weißhands und mit der Ehe Isalde Goldhaars und König Markes. Entschuldigung bedarf für Tristrand nicht die Vernachlässigung der Gattin, sondern der Umstand, daß er sich ihr schließlich doch zuwendet. Die Sympathie ist schon ausgesprochen auf seiten des Liebespaares, aber weder der Dichter noch seine Helden sind schon ganz von der Vorstellung frei, daß es sich um Sünde und Ehebruch handelt. So kommt der unselige Trank, der an allem schuld ist, als Notbehelf für sie in die Lösung. Bei Thomas ist von Schuld keine Rede mehr, doch ist Markes Milde und Wehrlosigkeit noch durch Teilnahme an dem magischen Trank erklärt. Minne triumphiert über Ehe. Eilhards Tristrand in Deutschland kann bei solcher Sachlage nur deutbar sein als ein Durchbruchversuch der neuen Anschauung. Hier muß noch gekämpft werden für das Minneverhältnis neben der Ehe. Wenn aber Gottfried später den Stoff von neuem ergreift, so geschieht dies offenbar wie unter dem instinktiven Antrieb zur Rettung der höfischen Idee — vor Hartmann, Wolfram, Walther. Nicht mehr um Durchsetzen, nur noch um Bewahren handelt es sich bei ihm und so braucht er, jenseits schon stehend, freilich den Minnetrank als Notbehelf, Entschuldigung und Entlastung nicht mehr.

Gegen Hartmann, Wolfram, Walther — denn es zeigt sich auch hier wieder, daß die großen Vollender zugleich schon wieder die Überwinder sind. Wolfram glaubt offenbar an die Möglichkeit einer höfischen Lösung nicht mehr. Für Gahmuret gibt es keine Entwirrung der Verstrickungen, in die ihn nichts als ehrlichstes Rittertum geführt hat. Er grübelt, er handelt, aber er entwirrt es nicht. Erst Parzival sein Sohn, für den Gattin und Geliebte in Kondwiramours eins geworden sind, wird das Problem auf höherer

Daseinsebene lösen können, in einer übernatürlichen Lebensordnung, was künstlerisch möglich ist zu einer Zeit, wo die Übernatürlichkeit im religiös-theologischen Sinn nicht ausgeschaltet ist wie bei uns. Hartmann, realistischer gesonnen, findet die gleiche Lösung auf Erden. Auch Enite und Laudine sind für Erec und Iwein Geliebte und Gattin zugleich. Den Vater Parzivals hat an solcher Lösung, die ihm Ampflise bot, die Ehe mit Belacane und das Urteil der ritterlichen Richter, die ihn Herzeloyden zusprachen, verhindert. Aber weder Erec noch Iwein sind verheiratet gewesen vor ihren großen Minneaventiuren.

Hartmann und Wolfram haben auf solche Weise die Eheliebe zur Hohen Minne erhoben, denn sie haben ihr den erzieherischen Wert verliehen. Sie haben damit die eheliche Liebe von der Ebene einer Naturerscheinung auf die höhere Ebene einer Kulturerscheinung gestellt.

Ähnliches versuchte übrigens Reinmar, indem er in der 'Wittwenklage' der ehelichen Liebe seines Herzogspaares die Züge eines Minneverhältnisses verlieh. Einen Zug der Angleichung beider Sphären mag man auch darin erkennen, daß sich im 'Moriz von Craun' die Gräfin ihrem Ritter mit Ring und Formel geradezu anverlobte. So ist auch die merkwürdige Ehe von Orilus und Jeschute im 'Parzival' zugleich als Minneverhältnis stilisiert und wird nur so verständlich. Orilus glaubt, Jeschute habe einem anderen *amis* sich zugesellt (133, 10; 264, 10), sie habe seinen ihr gewidmeten Ritterdienst, dessen einzelne Großtaten er noch einmal aufzählt, vergessen. Und Jeschute weist den Verdacht nicht etwa damit zurück, daß sie sich auf ihre eheliche Treue bezieht, sondern bezeichnenderweise damit, daß einer Fürstin wie ihr die Minne eines törichten Bauernburschen, wie der junge Parzival doch offenbar einer sei, nicht zieme und daß dieserhalb der Argwohn ihres Freundes und Gatten unberechtigt sei (133, 25). Diesen erzürnt weniger der Ehebruch als der vermeintliche Bruch des Minneverhältnisses. Nach der Prüfung und endlichen Versöhnung der beiden Eheleute und Liebenden wird ihr Verhältnis sich der erhabenen Stufe nähern, auf der die großen Minne- und Ehepaare, Erec und Enite, Iwein und Laudine, Parzival und Kondwiramours, Willehalm und Kyburc stehen.

So veredelte Gattenliebe kann dann vom Begriff der höfischen Liebe, der Hohen Minne, nicht ausgeschlossen bleiben. Hartmann

und Wolfram lassen die getrennten Schichten zusammenfallen, *sic et ita* wird eins, und eben dadurch sind diese Dichter so überzeitlich-zeitlos geworden. Demgegenüber eben hält Gottfried mit dem Beispiel Tristans und Isolde am rein höfischen Ideale fest.

Dabei hat Hartmann im 'Iwein', ganz aus sich selbst heraus, im Bilde jenes unglaublichen Krautjunkers eine Eheführung gezeichnet, die alles andere als höfisch und noch eine reine Naturerscheinung ist (2807ff.). *Riten unde geben*, Ritterdienst und Freigebigkeit — dies allein meint natürlich auch die sinnumstrittene Zeile 'Moriz von Craun' V. 275 — legt der Krautjunker ab, desgleichen die höfische Freude, die ritterliche Kleidung, die edle Körperhaltung und Körperpflege, weil er für Weib und Kind, Haus und Wirtschaft, Kuh und Korn leben und arbeiten zu müssen glaubt. Aber gerade um der Gattin willen, gerade um auch die Ehe zu veredeln und ihr Niveau zu heben, hätte ein solcher unhöfischer Ehekrüppel auf Rittertum weiter bedacht sein müssen, meint Hartmann. Auf Rittertum, vielleicht auch auf Dienst für eine fremde Frau, aber dann doch nicht mehr um deren Minne (*dienst — und doch nih durch ir minne* P. 246, 19). So legt es sich Parzival rührend und gewissenhaft für Repanse de schoye zurecht, — er, der gerade um der Gattin und der veredelten Eheliebe willen weiter auf Rittertum bedacht war (223, 24f.) und dafür schließlich mit der Krone des Grals gekrönt werden wird.

Nicht darum handelt es sich im 'Erec' und im 'Iwein', daß, wie man leider immer gesagt hat, Minnedienst und Ritterdienst unter einen Hut zu bringen wären, — denn diese beiden schließen sich nicht aus, sie verlangen einander, sie sind identisch, können sich nicht beeinträchtigen und steigern sich gegenseitig: wohl aber handelt es sich in diesen Romanen darum, wie auch die Ehe, die zur Hohen Minne geadelte höfische Ehe, mit Ritterdienst harmonisch zu vereinigen sei.

Und so wie Hartmann und Wolfram die Naturerscheinung der Eheliebe veredeln und eben damit nicht nur Erzieher für ihre Zeit, sondern für alle Zeiten werden, so versucht Walther gar die Naturerscheinung der Niederen Minne zu veredeln, die er sich als dichterisches Motiv aus der lateinischen Lyrik nimmt. Er macht sie höfisch, indem er die Respektlosigkeit gegenüber dem Mädchen beseitigt, die der lateinischen Dichtung eigentümlich war. Walther ist vielleicht zu keiner Zeit seines Lebens, so paradox es klingen

mag, mehr ein Reinmarschüler gewesen, als da er die höfische Kultursphäre humanerweise ausdehnt auf eine Erscheinung, die der höfischen Idee zunächst so glatt widerspricht. Man erkennt an solchem Zuge die idealisierende wie die humane Tendenz, die beide in der höfischen Kultur beschlossen liegen. Nur in der leider seltsam überschätzten Pastourelle 'Under der linden an der heide' ist dem Dichter trotz aller Grazie der Form der Versuch der Veredelung nicht geglückt.

* * *

Der Ritter also hat, wenn anders er höfisch sein will, eine verheiratete vornehme Dame zu umwerben, ganz gleich ob er selbst verheiratet ist oder nicht, in ehrlicher treuer Absicht. Ihr gilt sein Ritterschaft wie sonst seinem Lehnsherrn, ihr gilt sein Dienst, sein Minnedienst. Dieser Minnedienst darf nichts Jähes, Unvermitteltes an sich haben oder verlangen, er darf ebensowenig rasch wechselbar sein, seine Stetigkeit ist eine Hauptbedingung, die geduldige Stetigkeit im Dienste der Einen (liebte ich viele, so liebte ich keine, sagt Johannsdorf 86, 7). Es ist ganz gleich, ob diese Minne glücklich oder unglücklich ist, ob sie Erfüllung zum Lohn gibt oder nicht; in diesen Punkten liegt nicht ihr eigentliches und letztes Ziel. Vielmehr steigert mit individueller Verschiedenheit dem einen die unglückliche, dem anderen die glückliche und erwiderte Liebe das letzte, worauf es ankommt: den hohen Mut, das erhöhte Lebensgefühl, das Gefühl glückhaften heiteren schönen Daseins, die zu allem Großen und Guten beflügelnde Erhöhung der Stimmung, damit den persönlichen ethischen Wert und die Sympathie bei Gott und den Menschen. Hohe Minne gibt hohen Mut, ob erwidert oder unerwidert, *si lāze in iemer (gewert oder) ungewert, ez tiuret doch wol sinen lip* (Walther 93, 9). Sie verleiht Gottes Hulde und Ehre. Sie wird zu einer sittigenden, sittlichen, erzieherischen Macht, sie wird in dieser Kultur zum Hauptinstrument der Erziehung und Bildung. Sie ist also kein Kinderspiel, wie Hartmann gut bemerkt (Büchl. 604): sie ist nicht nur, wie man immer sagt, ein edles schönes Spiel mit edlen schönen Regeln. Sie ist nichts für Windhunde, Don Juane, Narren und unreife Burschen, sie verlangt einen ganzen Kerl mit guten Anlagen und der Fähigkeit zur Entwicklung wertvollster Qualitäten. Vom jungen törichtten Parzival heißt es ausdrücklich, er sei überhaupt

noch nicht fähig, den Entschluß zu einem Minnedienste zu fassen (164, 29), und er selbst ist sich dessen auch sehr wohl bewußt (179, 1).

Man will so sein oder werden, wie die Dame, sie selbst oder ihr Idealbild (dies ist wiederum individuell verschieden), es wünscht oder wie man glaubt, daß sie es wünschen mag. Die Dame selbst muß natürlich des Dienstes würdig sein; ihr Stand, ihre Bildung, ihre Reife müssen verbürgen, daß der Ritter von ihr erfahren kann, 'was sich ziemt'. Damit ist, der Idee der ganzen Erscheinung nach, auch auf dieser Seite das junge unreife unerfahrene Wesen, das junge Mädchen, das *girl*, ausgeschlossen vom Minnedienst; Wolframs kleine Obilot kommt für Gaweins Minnedienstbereitschaft ernstlich garnicht in Betracht. Das Wesen der Dame muß so sein, daß es den Antrieb und Schwung zum Minnedienst ausstrahlen kann. Gahmuret und Ampflise waren zu solchem Dienst und zu solcher Wirkung märchenhaft früh schon befähigt und bereit; Parzival hat es deshalb so schwer in der Welt, weil ihm zu seiner, von der Mutter absichtlich hintangehaltenen Erziehung nicht nur ein Kurvenal (144, 20), sondern auch eine Ampflise fehlt. Wie die Dame sein muß, die langsam, vorsichtig und spät nur an den Lohn denken darf für den Einen, ist im Minnesang hundertfältig gesagt, ganz kurz enthält es die Einleitung zum Parzival: sie soll wissen, wohin sie kehre ihren Preis und ihre Ehre und wem sie den unsäglich schwer zu erringenden Lohn bereit hält. Eben dergestalt wirkt sie dann auslesend, bildend, erziehend, veredelnd.

Die gesamte höfische Dichtung aller Gattungen ist davon überzeugt, daß der Ritter die von ihm verlangten Tugenden Leibes und der Seele nur im Minnedienst erwerben könne. Der Wunsch, der Herrin zu gefallen, erzieht Herz, Verstand und Leib zu den gewünschten Formen, verhütet das Niedrige, Gemeine und Schlechte. *Swer guotes wibes minne hât* (oder erstrebt) *der schamt sich aller missetât* (Walther 93, 17). „Wo hat jemand so hohe Schule sonst gehört oder gesehn?“, fragt Reinmar von Zweter (MSH. 2, 183a), 'die Minne lehrt, die Frauen schöne grüßen, die Minne lehret manchen Spruch viel süßen, die Minne lehret große Tugend, die Minne lehret, daß die Jugend kann ritterlich sich zeigen unterm Schilde.' Begreift man dies und versteht man diese sonderbare Kulturerrscheinung in ihrer ganzen tiefen Bedeutung, diese Lehre vom höfischen Minnedienste, von der Minne als der höfisch stilisierten

Form der Liebe, so wird man das Wort Ehebruch in solchem Zusammenhang fallen lassen müssen, wie man in der einzigen außer-mittelalterlichen Parallele, die in der Tat noch so 'hohe Schule' der Liebe aufweist, nämlich in der Antike, nämlich im Athen der Kaloikagathoi und des Sokrates, nämlich im Symposion Platons das Wort Knabenliebe seiner schlechthin verwerflichen Bedeutung entkleiden muß.

Es handelt sich um jene seltsame Sehnsucht nach der Liebe eines schönen Jünglings in der Seele attischer oder lakedaimonischer Männer von Ehe, Familie, Besitz, Würde und Amt, jene Sehnsucht, welche sie aus niedriger Natur- oder Unnaturerscheinung zum Instrument ihrer höchsten Bildung an Leib und Seele und damit zu einer besonderen Kulturercheinung zu gestalten gleichfalls imstande waren. Wir umschreiben das Phänomen hier möglichst mit den Worten des Originals: Der Mensch, der nach Veredlung und Besserung strebt, wählt sich Eros als Führer zum höchsten Gut. Es gibt einen Eros der irdischen Aphrodite, gemein, zufällig, wahllos, nur auf den Leib gerichtet und zwar den des geistig noch unentwickelten Knaben, da er nur dem Triebe folgt und die Art ihn nicht kümmert. Aber die hohe Liebe der himmlischen Aphrodite ist voll Maß und gebändigt, gilt allein dem verständigen, selbständig denkenden Jüngling, dem vornehmsten und tüchtigsten, auch wenn er einmal weniger schön wäre, und damit als eigentlichem Endziel der Seele. Es ist niedrig, dem Niedrigen, und edel, dem Edlen zu willen zu sein. Nur wer die edle Gesinnung liebt, hat sich dem Dauernden verbunden. Solche hohe Liebe ist nicht auf schnellen und leichten Fang gestellt, sondern auf Zeit und Erprobung: Geld oder politischer Einfluß sind nicht ihre Mittel (vgl. dazu etwa Hartmann Büchlein 771—780); sie ist ausdauernd, ohne Falsch, treu. Liebenden wie Geliebten beseelt allein die Sorge um die eigene innere Tüchtigkeit, die Förderung der edlen Gesinnung, der Eifer immer weiser, besser, edler zu werden. Wer von solcher Sorge nichts weiß, der dient dem irdischen Eros. Handelt es sich aber wirklich um die hohe Liebe, so es ist auch hier nicht unedel, daß der Geliebte dem Liebenden zu willen sei. „Ich wüßte denn auch keine höhere Gabe“, sagt Phaidros, „als einem Jüngling den treuen Liebenden und diesem den Geliebten. Was allen Menschen, die edel ihr Leben führen wollen, immer notwendig sein soll, das kann ihnen nicht Geburt, nicht Ehre, nicht

Reichtum so geben, wie die Liebe es gibt. Denn die Liebe allein gibt die Scham vor dem Laster und den Ehrgeiz alles Edlen und ohne beide vermag eine ganze Stadt, vermag der Einzelne nicht das Große zu wirken. Ich meine, wenn einer irgend etwas ganz Schlechtes getan hat oder seine Feigheit den Gegner nicht wehren wollte, so wird die offene Scham ihn vor Eltern oder Freunden lange nicht so wie vor dem Geliebten schmerzen. Und wenn der Geliebte bei etwas Schlechtem ertappt wird, so empfindet er vor niemand so bitter die Schande wie vor dem Liebenden.“

Die Beziehung auf das Kriegerische, auf die *fortitudo* ward hier schon deutlich; so wie Reinmar sagt: Die Liebe lehret, daß die Jugend kann ritterlich sich zeigen unterm Schilde. Sie wird noch deutlicher in den unmittelbar folgenden Worten: 'Ein Jüngling, der die Waffen wegwirft und die Schlachtreihe verläßt, würde wohl von allen anderen besser als von dem Geliebten empfangen werden und eher sterben, bevor er dies täte. Jeden hat die Liebe so mit göttlichem Mute begabt, daß er sich dann mit dem Kühnsten messe.' 'Der Liebende trägt den Gott in sich, der Liebende ist göttlicher als der Geliebte', fügt Phaidros hinzu und bestätigt damit auch für diese Kultur den Gewinn des erhöhten Lebensgefühls, des hohen Mutes durch die Hohe Minne. Auch hier führt, wie im ritterlichen auf die Minne gestellten Tugendsystem, die sonderbare Eroserscheinung bis in die metaphysische Ordnung der Dinge, bis in das Reich der höchsten Ideen hinauf.

Es kann kein Zweifel sein, daß es sich hier also für die höfische Kultur *mutatis mutandis* um den antiken Gedanken von der Verbindung der Bildung mit der Liebe handelt, und wir fügen nunmehr diesen Zug unserm im 1. Kapitel entworfenen Bilde von der Verwandtschaft der beiden Kulturen hinzu. Es handelt sich um eine Parallele zu dem antiken Gedanken oder um eine erneute Objektivierung, die dann eben allein möglich war in Südfrankreich, wo sich antikes Leben am ungebrochensten erhalten hatte. Denn es steht jedenfalls fest, daß in Südfrankreich der Minnedienst eher erblüht ist als sonst im christlichen Abendland, ja daß er von hier aus sich auf Nordfrankreich und in das staufische Deutschland verbreitet hat, in Räume, die ihm mit erwachter Kunstlyrik, entdecktem feinerem Liebesleben, entwickelterer Kultur entgegen kamen, welchen Kräften er aber eine gewisse Zuspitzung und Verengung verlieh. Die Zweiseitigkeit der Liebe, ihre doppelte

Buchführung in Hoher Minne und Ehe ist die gleiche hier wie dort, und eben weil wir das 'mittelalterliche' Minnewesen dergestalt auch in der Antike finden, wird man den Gradualismus von ihm fernhalten müssen. Das Bildungsideal selbst ist natürlich nicht ganz das gleiche — darüber hat uns schon der Bedeutungswandel innerhalb des Tugendsystems belehrt —, aber das Mittel zu seiner Erreichung ist in beiden Kulturen dasselbe, eine besondere Art von außerehelicher Liebe. Nicht die Kirche, das ist das Erstaunliche für eine mittelalterliche Erscheinung, war hier die Erzieherin zur Beherrschung und die Bändigerin der Triebe, wie sie es sonst im Mittelalter und für die anderen Stände immer war, sondern die Minne. Die Liebe als höchstes Bildungsprinzip, als *fons et origo omnium bonorum*, das wäre freilich so unchristlich wie nur möglich, wenn es sich nicht eben dabei um die Erziehung zu den christlichen Tugenden handelte, — aber unantik dürfen wir es nicht mehr nennen, sondern antik im höchsten Maße, und es wird sich nicht um eine Neuschöpfung durch die Troubadours handeln, sondern um eine Wiederschöpfung. Unantik ist die Wendung auf die Frau statt auf den Jüngling; diese antike Besonderheit scheint im allgemeinen nicht mehr möglich gewesen zu sein, doch reichen meine Kenntnisse auf diesem Gebiete kaum über *O admirabile Veneris idolum* hinaus, und ich bin weder befugt noch gewillt, an eine Untersuchung über das Fortleben der antiken Version im Mittelalter zu gehen. Daß für die Wendung zur Frauenverehrung der Mariendienst nicht unmittelbar die Veranlassung gewesen zu sein braucht, dies wenigstens hat, wie schon oben gesagt, die neuerliche Aufdeckung arabischen Frauendienstes und Minnesanges, der dieselbe geistige Quelle in der Antike haben mag, gelehrt. Daß sekundär auf die gelegentlich fast jenseitige Stilisierung der Frau und ihre fast 'marienhafte Transzendenz' doch der Kult der Gottesmutter eingewirkt hat, sei damit nicht bestritten und ist so natürlich wie der Einfluß in umgekehrter Richtung. Christliche Gedanken- oder Gefühlswelt im Prinzip dieser Kulturerscheinung ist also nunmehr wohl abzulehnen. Die germanische Welt hat dazu nichts als das Gefolgs- und Lehnsmanntmotiv geliefert.

Es sind uns beides völlig fremde Kulturen, zu denen wir jeden Zugang verloren haben, die eine mit der Knabenliebe, die andere mit dem Ehebruch, wenn wir die harten Worte, die nicht treffen,

weil sie nur verwerflichen Klang haben, noch einmal gebrauchen wollen. Aber indem wir diese beiden Arten eines für uns zweifelhaften und höchst anfechtbaren Eros plötzlich so klar zu hochethischen und erzieherischen Instrumenten werden sehen, heben sie sich hoch empor und bekommen sie etwas von dem kühlen Leuchten ferner unerreichbarer Sterne.

III. DIE BEDEUTUNG DER FORM

Was sich um 1200 in der abendländischen Welt an Hochkultur entwickelt hat, ist eine ausgeprägte Formkultur, darinnen die Äußerungen des Lebens formal gebunden erscheinen, die leichten und nichtigen Gebärden des Alltags sowohl wie auch die letzten Entscheidungen. Wiederum wird man die Parallelen dazu höchstens in der Antike und etwa noch in bestimmten ostasiatischen Räumen erreichen, d. h. in Räumen, für deren Kultur die erfüllte Form gleichsam zu einem Symbol geworden ist. Vielleicht geben sie mit solcher Haltung an, daß die Lösung aus der primitiven Gemeinschaft, für deren Kultur die erfüllte Form noch magischen Wert hat, prinzipiell nicht allzuweit hinter ihnen liegt und daß sie den Weg zur Zivilisation, die zwischen Form und Inhalt rational unterscheidet, noch nicht gegangen sind. Doch sei dieser Gedanke hierorts nicht weiter berührt; es muß genügen, die Bedeutung der Form in einer dieser Hochkulturen herauszustellen.

Unsere höfische Formkultur betraf freilich nur die Menschen eines einzigen Standes, des ritterlichen, der allerdings vom jüngsten Ministerialensohne bis hinauf zum römischen Kaiser reichte; sie hat niemals jeden Menschen jedes Standes betroffen. Die anderen Stände, mit Ausnahme des der Kleriker, liegen freilich zu jener Zeit noch im Dunkel, sie kommen überhaupt noch nicht in Betracht; wird einmal ein Kaufmann intensiver benötigt, so erhebt ihn der Dichter, wie Wolfram den Kaufmann Wimar im 'Willehalm', schnell ins ritterliche Geblüt. Aber gerade von den Klerikern trifft nach Maßgabe ihrer Literatur — man denke etwa an die fast unstilisiert gebliebene Liebesbedeutung in der lateinischen Lyrik des Mittelalters (die Liebe dient nur der Zerstreuung, nicht der Bildung) — das nicht zu, was von dem höfisch-ritterlichen Stand nach Maßgabe seiner Dichtung gesagt werden muß. Dichten

sie aber höfisch, wie denn viele höfische Dichter von Herbort bis zum Verfasser von 'Ludwigs Kreuzfahrt' Geistliche sind, entwickeln sie gar die höfische Minnetheorie wie der Capellan Andreas oder vielleicht der Verfasser des deutschen Phaset, so wollen sie ja damit nicht ihrem Stande, sondern dem der Ritter dienen.

Originell zu sein, ist in dieser eminenten Formwelt eines Reinmar von Hagenau oder eines Hartmann von Aue kaum möglich, vielmehr es ist nicht erlaubt, es gilt als unhöfisch. Daher es noch bei Gottfried ein schwerer Vorwurf gegen den epischen Dichter ist, ein Erfinder zu sein und daher sich das epische Dichten im Übersetzen erschöpfen muß und im Einkleiden des Stoffes, antiken wie bretonischen wie nationalen wie legendaren, in die volle höfische Form, in das reife vollkommene Treffen des vollendeten höfischen Stils. Man wird einsehen, daß in der Lyrik das Korrelat dieses Nichterfinderischen der Epik das Konventionelle ist, das uns am Minnesang, verglichen mit jeder anderen Liebeslyrik, zunächst so übermäßig auffällt, hinter dem das Individuelle so vollkommen verschwindet, ja verschwinden muß. Es liegt die gleiche höfische Unterdrückung der dichterischen Erfindungsgabe zugrunde hier wie dort zugunsten einer desto gewisseren Erfüllung der vorgeschauten höfischen Form. Denn es gibt hier keine Wahrheit jenseits der Form. Der Inhalt wird immer wahrer für diese Welt, je vollendeter die Form wird, die er erfüllt. Daher die immer erneuten Versuche einer Alexander-, einer Trojaner-, einer Floyris-, einer Tristan-, einer Artusritterdichtung, die desto auffallender werden, je mehr man Frankreich und Deutschland wie einen einzigen Kulturraum nimmt. Der Tristan des Thomas ist wahrer als der Eilharts oder Berouls, der Tristan Gottfrieds ist wahrer als der des Thomas, der Iwein Hartmanns ist wahrer als der Christians, weil die Form immer vollendeter ward. Dieser Welt, für welche Wissenschaft keine Bedeutung hat, ist auch die Dichtung kein eigenes Bereich, sondern nur eine Äußerung des höfischen Lebens, ein Mittel, den starken Formwillen zu objektivieren. Darum kam es auf das Was, das schon hundertmal gesagt worden war, nicht an, sondern auf das immer formvollendetere Wie. Und darin, daß hier die Dichtung kein eigenes Bereich, keine Literatur ist, gründet sich Wolframs stolze Abwehr der Lebensform eines Literaten zugunsten der ritterlichen Lebensform allein und sein Verbot, den 'Parzival' als ein Buch, ein Literatur-

werk zu nehmen, wo er doch, im Frauendienst entstanden, ausschließlich ein Ritterwerk sei.

Diese Welt wünscht auch keine Ausdrucksdichtung, erlaubt nur wenig von der menschlichen Substanz des Dichters, wünscht nichts Fragmentarisches, sondern Vollendetes und daher Abgezogenes. Spontan geäußerte Empfindung ist in dieser Welt, die selbst in der Liebe nur eine gedämpfte Empfindung sucht, um sie bewußt beherrschen zu können, durchaus verpönt. Sie wäre barbarisch und nur das erhöhte Glücksgefühl darf sich zuweilen triumphierender äußern. Im allgemeinen steht hier die Form nicht im Gegensatz zur Empfindung, sondern auch die Empfindung ist durchaus an die Form gebunden, sonst existiert sie nicht. Süße Benommenheit, die zu Lieb oder Leid in still anbahnender, aber nicht voll entwickelter Beziehung steht, ist alles, was diese Welt an seelischer Wirkung von ihren Liedern verlangt. In dieser Lyrik ist es nicht so wie sonst in der Lyrik, daß ein Sinn, ein Gefühl, eine Stimmung die Strophen eines Gedichtes miteinander verknüpft, sondern allein die Form. Zu anderen Zeiten darf wohl die Form der Strophen verschieden sein, aber der Inhalt bindet sie zu einem Gedichte zusammen. Hier aber liegen die Dinge so, daß die gemeinsame Form erst den Strophen eine Stimmung, ein Gefühl, einen Sinn verleiht und sie damit zu einem Gedichte verbindet.

Diese Welt, die in allem und jedem einen durchaus statischen Zustand zeigt, ist auch in ihren Künsten so undynamisch, daß es in ihrer Literatur kein Drama gibt. Es gibt keine höfisch-ritterliche Dramatik, weil die Spannung, die zum Drama nun einmal gehört, ihrem Wesen nach unhöfisch ist. Dieser statische Zustand gestattet nur Lyrik, Didaktik und Epik und beseitigt auch aus der Epik, mit den verschiedensten Mitteln, alle Momente einer epischen Spannung. Sie verhindert sie durch Didaktik und Reflexion und durch das Mittel der epischen Vorausdeutung. Damit die spannende Frage, ob im 'Gregor' die sündigen liebenden Geschwister je wieder vereinigt werden, überhaupt nicht sich einnisten kann im Herzen des Hörers, setzt Hartmann sofort die lösende epische Vorausdeutung hin: *sin gesähen ein ander niemer mê* (656). Daß Gawein nicht in Wirklichkeit der Mörder König Kingrisins ist, als den man ihn ausgibt, vermag uns der Dichter nur kurze Zeit zu verheimlichen, dann verrät er es uns selbst

(Parz. 413, 13). An der völligen Wesenswandlung Parzivals wird von vornherein so wenig Zweifel gelassen, daß selbst der kleine Zug, es werde ihm später einmal die Tötung des Roten Ritters sehr leid tun, sofort mitgeteilt wird (161, 8). Auch die spannungsgeladenen nationalen Heldenstoffe müssen sich bei ihrer höfischen Neuformung solche Milderung und Entspannung gefallen lassen, freilich ohne daß dieser Versuch ihnen gegenüber hätte restlos glücken können. Und auch darum rangiert in der Dichtung dieser Kultur das Nibelungenepos erst in zweiter und dritter Linie, weil es mit seiner ungefügen Dynamik des Siegfriedmordes und des Burgundenunterganges den Menschen jener statischen Welt auf die Nerven ging. Reinmar, Hartmann, Gottfried haben offenbar keine Erfassungsmöglichkeit für die Welt der Nibelungen gehabt.

Wenn die Geschichte dieser höfischen Dichtung darin ihre Aufgabe sehen muß, zu zeigen, wie dem Formalen langsam wieder das Individuelle entwächst, wie ein Walther langsam persönlich wird in der Lyrik und ein Wolfram langsam erfinderisch in der Epik, was durchaus einander entspricht, so hätte sie gleichzeitig zu zeigen, wie der statische Zustand langsam in einen dynamischen übergeht, wie die Form sich in der Tat überlebt und die Inhalte ihr entwachsen, die Form sich von ihrem Inhalt löst und zur leeren Konvention erstarrt. Dann ist eben die Welt des höfischen Rittertums, die Welt der höfischen Formkultur vergangen. Walther und Wolfram führen in dieser Beziehung langsam aus ihr heraus. Es stimmt damit innerlich überein, daß gerade sie — im Gegensatz zu Reinmar, Hartmann, Gottfried — ein Herz für das Nibelungenlied haben, wie jedermann weiß.

* * *

Aber uns interessiert hier nur die hohe höfische Sonderkultur, jene merkwürdige Welt, in der Form und Inhalt aufs engste zusammengehören, sich erfüllen und einander bedingen. Nicht die andere, in der sich Form und Inhalt scharf unterscheiden, und die unserer verstandesmäßigen Einstellung die verständlichere und gewöhnlichere ist. 'Deutscher' würde ich diese nicht nennen und jene nicht etwa 'romanischer'. Es hat auch sonst noch Zeiten im germanischen Geistesleben gegeben, wo der Inhalt nicht ohne Form vorstellbar war, und vermutlich gab es auch Zeiten im romanischen Geistesleben, in denen Form und Inhalt einander weniger deckten

und bedingten. In unserem Falle sehen wir die vollkommeneren Erfüllung sogar mehrfach auf der Seite der Deutschen. — Uns interessiert hier diese sonderbare Welt, in der nun umgekehrt auch die Form ohne Inhalt unmöglich wird. Hat sie ihn nicht, so wird sie unbedingt zu ihm gelangen, wenn man sie nur geduldig erfüllt. In diesem festen Glauben wurzelt jener ganze große Teil der Minnelyrik, der von unerwiderter Liebe und ewigem Warten und Werben handelt. Dies ist die große Lehre, welche schier unendlichen Gesprächs in Hartmanns Bûchlein das Herz dem Leibe erteilt: Die Form geduldig zu erfüllen, muß seinen Lohn in sich tragen, verleiht Ehre, bildet das edle Herz und führt so die erwiderte Liebe unvermeidlich herbei. Was braucht es da noch primitiver einfältiger Zaubermittel? Was braucht es Liebestränke? Die einzige aber völlig zuverlässige Magie, die Hartmann empfiehlt, ist eine Mixtur aus den Tugenden *milte, zuht, diemuot, triuwe, staete kiuscheit, schame, gewisslicher manheit*, angerührt im Gefäß des Herzens (Bûchlein 1300ff.: vgl. Reinmar 185, 14). Und so können Christian, Veldeke, Bernger von Horheim gegen die primitivmagische Auffassung vom Zaubertrank Brangänens protestieren, kann Gottfried ihn nur noch wie ein Symbol gebrauchen. Symbolik ist an die Stelle der primitiven Magie getreten: die Form ist geblieben, aber sie hat ihren Sinn verändert. So kommt unter der wachsenden symbolischen Identität von Form und Inhalt in dieser seltsamen Kultur das zustande, was von uns aus gesehen wie eine ungeheure geistige Vertiefung erscheint. Aber es liegt, historisch genommen, auf einer etwas anderen Ebene; auf die ethische Sphäre bezogen, läuft es jedoch ineinander. So allein kann *gemach von arebeite komen, von riuwen wunne*, kann *ouch trûren hôhen muot machen* (Eneid 9872ff.), wie der Minnesang lehrt. So wird die höfische Erfüllung der Form alsdann zum einzigen Rezept für irdische Glückseligkeit. Und so entsteht schließlich, nachdem mancherlei Versuche zur Formulierung dieser höfischen Grundanschauung vorangegangen sind, wie etwa das Gedicht des Fenis 83, 10, jenes fabelhafte Lied Reinmars von Hagenau, darinnen sich die höfische Lyrik in unerhörter Weise klassisch vollendet:

Ich weiß den Weg nun lange wohl,
 der von der Liebe geht bis an das Leid;
 der andre, der mich führen soll
 aus Leid in Liebe ist mir noch unbereit.

Daß mir von meinen Sinnen ist unmäßig weh,
 das überhör ich ganz und tu, als ob ichs nicht versteh.
 Gibt Liebe nichts als Leid und Qual,
 so müsse sie unselig sein,
 mir ist sie so erschienen allzumal.

Des einen und sonst keines je
 will ich ein Meister sein, solange ich lebe.
 Dies ist die Kunst, die mir besteh,
 und dies das Lob, das alle Welt mir gebe:
 Daß keiner sonst sein Leid so schön kann tragen.
 Mag meine Herrin handeln, daß ich stets muß klagen,
 nun hab ich doch so sanften Mut,
 daß mir ihr Haß wie Liebe scheint,
 wie unsanft das auch meinem Herzen tut.

Es tut ein Leid nach Liebe weh,
 so tut auch leicht ein Lieb nach Leide wohl,
 wer wünschet, daß er froh besteh,
 das eine er um das andere leiden soll
 mit edler Klage, ohne schlimmes Wüten.
 Es ist so gut nichts auf der Welt als Zucht behüten.
 Wer die geduldig nur erfüllt,
 der kommt noch stets ans schöne Ziel.
 So, hoff ich, werd auch ich gestillt.

Wer die Form des geduldigen Tragens erfüllt, dem erfüllt sie sich mit dem ersehnten Inhalt und er gelangt ans Ziel. Ich, Reinmar, bin der Meister des geduldigen Tragens, worin all meine Rettung beschlossen liegt: *wan daz ich leit mit zühten kan getragen, ichn kunde niemer sin genesen*, sagt er ein andermal.

Moriz von Craun erfüllt eine letzte Form nicht, die äußerste, die von ihm verlangt wird, er schläft ein und damit entgleitet ihm der gesamte schon erreichte Inhalt wieder. Aber des weiteren zeigt dieser Umstand der Gräfin, die ihn geradezu symbolisch nimmt, an, daß Moriz der vollendete höfische Ritter nicht sei, den sie sich gewünscht hat. Weil er die Form nicht erfüllt, hat er den Inhalt nicht — für die Gräfin und für alle jene anderen höfischen Damen, die der milder gesonnene Dichter mit seiner Novelle vor solcher allzu großen Strenge warnen will.

Formen müssen erfüllt sein, ehe der Inhalt in Kraft treten kann. Erst nachdem die beiden Unglücksbotinnen vor aller Hofgesellschaft die Schande über Iwein und über Parzival ausgesprochen

haben, ist wirklich der Schlag gegen ihre Ehre erfolgt. Dabei ist Iwein im Grunde so treu, wie Parzival im Grunde mitleidig ist: für Leser und Hörer anderer Zeiten; für die der höfischen muß es erst durch erneute Form offenbar gemacht werden, um wahr zu sein. Laudine zürnt Iwein, weil er den Termin der Heimkehr versäumte, keine *ahte ûf sie gewan* (8081, 88): aus der unerfüllten Form, die sie symbolisch nimmt, hatte sie auf seine absolute Treulosigkeit geschlossen. Sie selbst ist durch eine neue Form, den Eid, wider willen zur Versöhnung und erneuten Liebe gezwungen und sie bereitet ihm damit — zu unserer Überraschung, selbstverständlich für jene Welt — *sîner freuden ôstertac*. Denn da die Erfüllung der Form den Inhalt zur Folge hat, ist die böse stolze Laudine auch sofort von überströmender demütiger Liebe zu Iwein erfüllt: sie überbieten einander in der Versöhnung. So ist Orgeluse im 12. Buche des 'Parzival' fast plötzlich von Liebe zu Gawein ergriffen, als er die Form erfüllt und ihr den Kranz von Gramoflansens Baume bringt. Bei Christian blieb Laudine noch unversöhnlich und nur dem Zwang des Eides fügte sie sich. So leichtfertig wie Wolfram unter dem Stichwort 'Lunetens Rat' Laudinen hinstellt, ist sie in Wirklichkeit übrigens nicht gezeichnet: vor ihrem Gewissen bleibt die schnelle Wiederverheiratung, die nur aus Rücksicht auf Burg und Land erfolgte, nicht ganz in Ordnung. Erst eine Form ist es, die sie endgültig beruhigt: der Besuch des Königs Artus, weil damit die öffentliche gesellschaftliche Anerkennung ihrer Ehre dargetan ist: *alrêst liebet ir der man, dô ir diu êre geschach, daz sie der künec durch in gesach*.

Wendet man das Wort Intrige an auf die Formen, in denen in diesem Roman dem Ritter die Wiedergewinnung der Liebe seines Weibes ermöglicht wird, und sagt man, die ethische Schuld sei hier nicht in Wirklichkeit durch sittliche Läuterung gesühnt, so nimmt man den Roman zu schwer und beurteilt ihn zu sehr von unserer Ebene aus. Man verschiebt ihn von der hier alleingültigen Ebene der Form auf die Ebene des Ethos. Es hatte sich gar nicht um eine ethische Schuld in unserem Sinne gehandelt, sondern um eine formale. Es handelt sich — von der Ebene der Zeit aus gesehen — gar nicht um eine sittliche Vertiefung des Helden als Ziel in diesem Roman, sondern um eine Steigerung seines Formgefühls. Auch daß die Pflichten, dem Gastfreund gegen den Riesen Harnier

zu helfen und den Gegner Lunetens zu besiegen, bei großer räumlicher Distanz fast auf dieselbe Stunde fallen, diese peinvolle Lage ist ja nicht eine ethische Schulung — das hätte Iwein nicht nötig —, sondern ist eine Schule, in der er lernen soll, Formen zu erfüllen und Versäumnisse zu vermeiden. — Sagt man, der Konflikt sei in diesem Roman durch ein bloßes novellistisches Element gelöst, so nimmt man ihn wiederum zu leicht für seine Zeit. Es ist mehr als Novellistik und weniger als sittliche Vertiefung; jenes wäre primitiv, dieses wäre unserer Kultur gemäß; hier aber handelt es sich um etwas ganz Besonderes, spezifisch Höfisches. Es wird am Parzival sogleich noch deutlicher werden, dessen ganzes Problem man gleichfalls zunächst nicht aus dieser Ebene lösen darf.

* * *

Und zwar handelt es sich um die Gestaltung, die der Roman unter Wolframs Händen erhalten hat: sie eben erklärt sich letztens und tiefstens aus der höfischen Form- und Inhaltswelt allein. Parzival kommt in verfrühtem Aufstieg zum Gral, sieht den todkrank hinsiechenden Amfortas und die prächtigbange, traurigreiche Zurüstung um ihn herum, aber er fragt nicht nach dem Leid des Königs und so gilt er als mitleidslos, obwohl er es gar nicht ist. Er hat Mitleid mit den kleinen Waldvögeln, Cunneware und Jeschute erfahren sein tiefes Mitleid, er schont gewissenhaft das Leben der Besiegten, sobald er über diese Tugend belehrt worden ist, und niemand, sollten wir erwarten, hätte über sein mitleidiges Herz besser Bescheid wissen sollen als Sigune (140, 1), die ihn doch als erste maßlos verflucht. Da er die Form nicht erfüllt, hat er den Inhalt nicht. Die Frage wird zu einem Symbol, weil die erfüllte Form überhaupt zu einem Symbol geworden ist. Hier ist es, wo vor allen Dingen das Verwachsensein von Form und Inhalt einem Zustand fast magischen Denkens entspricht, insofern als die Beachtung der Form erst den zugehörigen Inhalt schafft. Parzival wird für diese Welt in dem Moment erst mitleidig sein, wo er die Frage stellt, wo er so völlig durchgeformt ist, daß er merkt, die Form verlange an dieser Stelle die Frage. Man würde sagen können, es bestünde hier geradezu nach primitiver Denkart eine mystische Partizipation zwischen Inhalt und Form, wie ja denn auch mit dem Verfallen in den verbotenen Schlaf im 'Moriz von Craun', mit dem Versäumen des gebotenen Termins im 'Iwein'

die primitive Märchen- und Erzählungswelt sonderbar in die höfische Sphäre hineinreicht. Aber dies alles wären jetzt nur noch Vergleiche eben aus anderer primitiverer Welt; denn dies alles hat hier veränderten Sinn. Hier auf der höfischen Ebene können Parzival, Iwein, Moriz von Craun den verlangten Inhalt lediglich deshalb noch nicht besitzen, weil Form und Inhalt ihr in neuer, keineswegs mehr primitiv-magischer, sondern ästhetisch-symbolischer Weise identisch sind und weil sie die rechtzeitige Erfüllung der Formen versäumten.

Wie stark aber in der Tat noch die Dimension des Primitiven geschichtlich hineinreicht in die höfische Welt, wie zum Anklopfen nahe sie unter ihr liegt, lehrt die französische Quelle. Bei Christian fehlt ja die tiefere Begründung noch. Genau so wie bei den Tristan-dichtern vor Gottfried Brangänens Zaubersrank noch ein magisches Mittel war, so handelt es sich auch hier in der Tat noch um die primitive Märchenwelt mit der einfach magisch erlösenden Frage nach der blutigen Lanze und wen man mit dem Gral bediene. Und diese primitiv-magisch erlösende Märchenfrage kann unser Held hier lediglich aus rein magischen Gründen nicht stellen, weil eine frühe Schuld auf ihm liegt, die ihm magisch den Mund verschließt. Jene tiefgründigere Wendung war offenbar erst eine Generation später, in hochhöfischer Zeit, bei Wolfram möglich, wie die symbolische Auffassung des Zaubersranks erst bei Gottfried möglich war. Die beiden großen Antipoden rücken sich hier einmal seltsam nahe — als Kinder der gleichen Zeit.

Es war ein doppelter Akt, den Wolfram vornahm. Wenn es sich bei Christian nur um eine zu lösende Bedingung handelte, so handelt es sich hier jetzt um eine zu erfüllende Form, die symbolisch die Erreichung eines bestimmten Inhalts bedeutet. Dies ist der erste Akt.

Wie stark aber hier nun andererseits die Dimension der ethischen, unserer Welt, schon hineinreicht in die höfische Welt der Form, zeigt sich am zweiten Akt, den Wolfram vornahm. Das Mittel der Erfüllung wird versittlicht; aus der prä-moralischen Frage wird eine ethische, eine Mitleidsfrage, die eigentlich und ganz wesentlich christliche Frage. Der gewünschte Inhalt, den die Erfüllung der Form mit sich bringen soll, soll eine ethische Qualität, eben das Mitleid, die tiefste christliche Tugend sein. Grade indem Richard Wagner dies übernahm, zog er sich bekanntlich den Zorn Nietzsches zu, „kroch er zu Kreuze“.

Umschreibt man den Inhalt des Wolframschen Entwicklungsromanes so, daß man sagt, Parzival sollte mit der Stellung der Frage die Form, die Konvention durchbrechen, um kein Automat, keine starre Larve mehr zu sein, er solle durch Prüfung in harter Selbstpein zum geläuterten freien überhöfischen Menschentum geführt werden, so ist das wiederum zu sehr von uns aus gesehen und beurteilt, mag es auch unbeabsichtigt eine Funktion dieser Dichtung geworden sein. In Wirklichkeit soll Parzival nicht die Form durchbrechen, sondern im höchsten Maße erfüllen. Eine Vertiefung des Romans für alle Zeiten erfolgt dadurch, daß es nunmehr eine Tugend sein soll, die Parzival mit der Stellung der Frage erwirbt; die Vertiefung im Sinne der höfischen Zeit liegt in erster Linie darin, daß er sie mit der Stellung der Frage, mit der Erfüllung einer Form erwirbt. Denn wir müssen immer daran festhalten, daß er für uns und unsere Zeit die gewünschte Tugend lange schon, längst schon vor dem verfrühten Aufstieg besaß. Diese seltsame Dichtung gleicht also der Schnittfläche dreier Ebenen, der magischen, der symbolischen, der ethischen: drei Dimensionen spielen in dieser ihrer Zentralangelegenheit in seltsamer Weise ineinander.

Denn nicht das *honestum* in irgendeiner seiner Erscheinungsformen soll Parzival durchbrechen, um dadurch ein freier Mensch zu werden; auf so unhöfische Idee kam Wolfram nicht. Die Lehre des Gurnemanz, die sein gelehriger Schüler hier anwenden wollte und die er ja schon in Pelrapeire übertrieben und verkehrt angewandt hatte, bezog sich gar nicht auf das Mitleid, sondern gehörte offenkundig jenem Teil des *honestum* an, den wir mit *prudentia* bezeichnet fanden: nur *bescheidenliche* (188, 19), nicht viel und dumm zu fragen, vielmehr auch die anderen Sinne, Hören, Sehen, Schmecken, Riechen, in kluger Weise spielen zu lassen (171, 22; 488, 26), wie dies fast wörtlich auch Thomasin lehrt (582ff.). So auch faßt in Pelrapeire sofort Kondwiramours sein Schweigen auf (188, 28). Diese Lehre selbst bleibt natürlich unangefochten bestehen und soll niemals durchbrochen werden, um damit zu einem freien Menschentum hindurchzustoßen. — Das Verhängnisvolle, ja Tragische liegt darin, daß Parzival im entscheidenden Augenblick zwei Tugenden gewissermaßen miteinander verwechselt. Er ahnt nicht, daß es sich jetzt hier nicht mehr um die Bewährung der *prudentia* handelt, sondern um die ausdrückliche Bekundung

des Mitleids. Er glaubt, er erfülle die Form und die Konvention, die er als höfischer Ritter natürlich erfüllen will, gerade dadurch daß er schweigt; er hätte sie gerade erfüllen können, indem er fragte. Aber es handelte sich um zwei verschiedene Tugenden bei diesem Dilemma. Ich hoffe, wir haben so endlich ein wenig Klarheit in den vielbehandelten schwierigen Stoff gebracht.

Wäre das Problem des Romans nur die persönliche Entwicklung des Helden, so könnte er schließen mit dem 15. Buch. Doch das Problem ist die Auseinandersetzung des sich wandelnden Menschen mit der unwandelbaren Form. Umgeben von allen Wunder- und Zaubermitteln, findet Parzival doch keine Hilfe außer bei der erlösenden Frage allein, die dadurch in noch hellerem Lichte erstrahlt. Bevor er die Form erfüllt, leitet er sie kultisch in feierlichster Weise ein, so wie auch seinem Halbbruder Feirefiz die Erfüllung der kultischen Form, die Taufe, hier erst die Lösung bringt. Hätte die Frage allein nicht genügt? Erst das Gralsgebet gibt diesem Augenblick den Akzent, der ihn emporhebt zum wahren Höhepunkt. Im Gralsgebet findet er den Ausdruck der Erregung, die ihn bis zu Tränen überwältigte, findet er Fassung und die Form der Frage. Ohne Gralsgebet hätte die Frage damals bei dem verfrühten Aufstieg gestellt werden können. Jetzt wo er alles weiß um den Gral, jetzt wo seit Jahren alles für ihn in dem Grale mündet, muß er zuerst vor dem Grale beten, um der endlichen Erfüllung der Form gradezu eine religiöse Weihe zu geben. Die Form der Frage selbst ist dann so überraschend schlicht und einfach wie immer die Worte Parzivals: *Oeheim, wa? wirret dir?* Um so riesenhafter der Inhalt, den sie bedeutet.

Wir wundern uns oft und empfinden es als grausame Härte, wenn so unsagbar viel von dieser Frage hier abhängig gemacht ist. Denn wir mit unserer rationaleren Unterscheidung von Inhalt und Form wissen wie gesagt sehr wohl, daß Parzival nicht mitleidlos ist. Ja, wir empfinden es als sinnlos und grausam, wenn diese uns leer, banal und überflüssig erscheinende Frage so sehr in das Zentrum des ganzen Geschehens gerückt ist. Das können wir von unserer Ebene aus so unmittelbar eben nicht mehr verstehen. Dazu müssen wir uns auf die Ebene jener Kulturen schwingen, denen Form und Inhalt durchaus identisch sind. Dann wird, von dieser Ebene aus, Reinmars klassisches Lied keine lächerliche Ziererei, die Bedeutung, die Wolfram der Parzivalfrage beilegt, keine grausame Sinnlosigkeit mehr sein.

IV. DER HÖFISCHE GOTT

Es ist seltsam, daß die junge Mutter Herzeloyde ihrem Knaben auf der Waldlichtung Soltane mit dem Worte 'Ritter' zugleich auch das Wort 'Gott' solange vorenthält, bis sie gezwungen ist, es ihm zu erklären, nachdem es ihr einmal gelegentlich entschlüpfte. Ob für sie schon eine engere Verbindung zwischen den beiden Begriffen bestand, — für Parzival ergibt sie sich jedenfalls aus dem jugendlichen Erlebnis, welches ihm beide Begriffe zugleich anbietet. Was ist Gott? Wer gibt Ritterschaft? Diese Fragen harren einer verbindenden Antwort in seinem Leben. Hilfe, Treue und lichter Glanz sind Gottes Wesen. Hilfe, Treue und lichter Glanz sind aber auch das Wesen des Rittertums. Gibt es einen ritterlichen, einen höfischen Gott in allen Schattierungen und Konsequenzen nicht nur für Parzival, sondern für das höfische Rittertum überhaupt? Hat auch die ritterliche Kultur, wie jede prägnante Kultur überhaupt, wenn sie nicht neue Götter schaffen kann, einfach auf die vorgefundene Gottheit ihre zeitlich abgemessenen Ideale übertragen?

Das Wort von *gotes hövescheit* und die Bezeichnung *der hövesche got* findet sich, soweit ich sehe, zuerst in Hartmanns 'Erec' (3460; 5517); und an berühmter Stelle, beim gefälschten Gottesurteil, nimmt es im 'Tristan' Gottfried wieder auf. Von diesem höfischen Gott kann in der höfischen Terminologie gesagt werden, daß er *an einer süezen zuht was, do er Parzivålen worhte* (148, 26). Zwar nicht von ihm selbst, aber doch von seinem Engel wird gesagt, selbst ihn hätte die Burgherrntochter zur Minne verführen können, so schön war sie (Iw. 6500).

Es ist bekannt, daß Gott erstens einmal veritterlicht und heroisiert wird, daß er wie eine Art oberster Kriegsherr erscheint und die Metapher vom Lehnungsverhältnis sich auch auf ihn erstreckt. In seinem Dienst erfolgt die ritterliche Tat genau so wie im Dienst der Minne, erfolgt besonders natürlich der Kreuzzug. Belege für diese Auffassung erübrigen sich hier, die Kreuzzugsylyrik enthält sie in Menge. *Dar an gedenkent, ritter: ez ist iuwer dinc. ir tragent die liechten helme und manegen herten rinc, darzuo die vesten schilte und diu gewihten swert.* Es wird Gott infolgedessen geradezu ein ritterlich-technisches Interesse beigelegt, wenn von *strit, puneiz und ritterschaft* gesagt wird, sie seien so vorzüglich gewesen, daß

Gott selbst sie mit Ehren hätte ansehen dürfen (Rol. 198, 18: Iw. 1021, 3046: Ulrich von Lichtenstein 84, 15). Dieser Gott nimmt durchaus am ritterlichen Leben teil, *er ist an strîte wise* (P. 472, 8). Und nur der Zweifel Parzivals an Gott erstreckt sich eine Zeitlang auch auf Gottes ritterliche Zuständigkeit. So eben führt er fünfthalb Jahre lang ein Rittertum zwar gegründet auf Treue, Stete, Zucht und Maß, aber ohne Gott. Hier, und etwa noch zu Beginn des 'Armen Heinrich', gibt es einmal ein Rittertum 'als rein weltliches Ideal, unabhängig von jedem religiösen Glauben und Verhältnis zu Gott', ja vielmehr im Gegensatz zu Gott, in Feindschaft mit ihm. Aber solch gottloses Rittertum ist kein Vorbild. In der Tat, nicht König Artus allein verleiht Ritterschaft, auch Gott muß es tun, der höfische Gott. Die Begriffe gehören zusammen, so zwanglos wie sie im Gregor V. 1534 zusammen stehen: *gotes ritter*; nichts anderes, nichts irgendwie besonderes will dies Kompositum, wiederum von einem Knaben zusammengefügt, hier besagen. Der Ritter ist nichts ohne Gott, aber ist vielleicht auch Gott nichts ohne den Ritter? Man hatte ihn übernommen aus den kluniazensischen Händen. Nun durfte man ihn nicht wieder verloren gehen lassen. '*Ez ist iuwer dinc!*' Irgendwie ist hier das Bewußtsein vorhanden, daß Gott etwas ist, das man prägen kann, dem man eine neue Form verleihen kann, um ihm eine erneute und desto festere Wahrheit zu geben. So prägt man den höfischen Gott.

Und so wird Gott auch ganz und gar in die höfische Minne hineingezogen. Die Kammerjungfrau im Moriz von Craun, peinlichst auf die höfische Frauenehre bedacht, die von der Gräfin verraten wird, indem sie den Liebeslohn verweigert, klagt Gott diese Schande (1470) und bittet unter stärkster Betonung Gottes die Gräfin, doch nicht so unhöfisch zu sein (1482). So bitten Tristan und Isolde beim belauschten Stelldichein Gott um Hilfe in der Gefahr. Das setzt einen höfischen Gott voraus, der die — für uns sehr bedenkliche — Minnetheorie und doppelte Buchführung der Liebe durchaus teilt in bezug auf den ritterlichen Stand. Den Satz 'Gott hilft dem Seinen, er hat nie den Seinen im Stich gelassen' bezieht Hartmann im Büchlein unbedenklich auf den Minner und den unzweideutigen Lohn, den dieser sich wünscht (807ff.). — Minneglück wird nicht nur im Verhältnis zur Welt, sondern auch zu Gott ein Gewinn sein (1348): Gott liebt es, wie

andererseits das unritterliche Verliegen ihm und der Welt in gleicher Weise verhaßt ist (Iw. 7171). Wenn Hohe Minne *zorn ze himele* wäre, fürwahr so fände man die *biderben* alle in der Hölle (Adelnsburg 148, 25): vielmehr entsündigt Hohe Minne vor Gott (Johannsdorf 88, 32). Morungen kann damit drohen, den Minnedienst im Jenseits fortsetzen zu wollen (147, 8). Und so wie der höfische Gott seinem höfischen Ritter im Kampf hilft gegen unhöfische Bösewichter (Er. 5517), so steht er auch der höfischen Dame gegen unhöfische Zumutungen und Verdächtigungen bei. Gott wird galant. Er hilft der schönen Enite in peinvoller Lage die acht Pferde führen (3460), und er hilft bekanntlich in noch sehr peinlicherer Lage der schönen Isolde über den arglistigen, gelüppeten Eid hinweg, das Gottesurteil zu fälschen. Ja, Isolde faßt den Entschluß zu ihrer List ausdrücklich im festen Vertrauen *uf gotes hövescheit* (15556), daneben in Verbindung mit religiösen Vorkehrungen im Vertrauen auf *gotes güete* (15678): d. h. sie wendet sich an den höfischen wie an den kirchlichen Gott. Die Beschreibung von Gottes liebenswürdiger Gefälligkeit und Dienstbereitschaft klingt, wie man gezeigt hat, an die der gleichen Eigenschaften beim jungen höfischen Tristan selber an.

Daß nun Gottfrieds zusammenfassende Bemerkung über den *vil tugenthaften Krist, der wintschaffen als ein ermel ist*, der sich auf Wunsch anschmiegt und für alle Herzen so ist, wie sie ihn haben wollen, redlich oder trügerisch, wirklich eine reine Blasphemie sei, ein aufklärerischer Zynismus oder eine Frivolität, das zu glauben, kann ich mich schwer entschließen. Es würde das doch notwendig einen Atheismus voraussetzen, der mir historisch unmöglich erscheint. Es braucht nicht daran erinnert zu werden, daß auch Parzivals Zweifel an Gott nicht dessen Existenz betrifft, sondern seine Macht, seine Treue, seine Hilfe, wie im Gregor V. 166 seine Gnade; daß im Gegenteil solcher *zweif*el den Glauben an die Existenz Gottes erst recht beweist. Man muß sich auch durch das Wort *tugenthaf*t, das ja nicht den neuhochdeutschen Sinn hat und vielleicht keineswegs ironisch ist, nicht irre führen lassen. Ich möchte Gottfrieds seltsames Wort eher irgendwie im Zusammenhang sehn mit gewissen tiefsten Ideen über das gottschaffende, gottprägende, gottwirkende, manchmal gottvergewaltigende Wesen des Menschen, die sich von der deutschen Mystik in zuweilen ähnlich erschreckenden Wendungen über Angelus Silesius, Rainer

Maria Rilke zu Max Scheler hinziehen, aber ich bin nicht gerüstet, genug, dieser Vermutung hier weiter nachzugehen.

Süßem Munde kann eben Gott eine Bitte nicht versagen, meint selbst Hartmann (Iw. 5360), und so hilft der galante Gott der höfisch Liebenden eben auch Isolden, *der gefüegen künegin*. Zugleich aber treffen wir dies besondere Verhältnis der Liebenden zu ihrer Gottheit wiederum in der Antike, am verwandtesten wiederum bei Platon im Symposion an: 'Der Liebende trägt den Gott in sich', sagt Phaidros und Pausanias fügt alsbald hinzu: 'Und was ganz ungeheuer klingt, die Götter, heißt es, verzeihen Liebenden und nur ihnen den gebrochenen Eid. So geben Götter und Menschen den Liebenden alle Mittel frei'. — Zwischen solcher Auffassung, die nicht im entferntesten frivol gemeint ist, und der mystischen steht diejenige Gottfrieds mitten inne. —

Daß die christliche Idee durchaus zur höfischen Kultur gehört, versteht sich bei ihr als einer mittelalterlichen Erscheinung des Abendlandes von selbst. *Ein wise man nimmer lát, ern denke an sîne kristenheit* (Willeh. 48, 20). An und für sich bedeutet freilich die höfische Kultur eine gewisse Emanzipation von der Kirche, namentlich dann, wenn man sie betrachtet vom Standpunkt der unmittelbar vorhergehenden Epoche, der kluniazensischen, aus. Damals dominierte die christliche Idee in ihrer asketischen Erscheinungsform so sehr, daß sie der Zeit um 1100 ihre Signatur verliet. Askese aber verlangt der höfische Gott von seinem höfischen Ritter nicht: Trevrizent rät *rîterlichen* (501, 17), nicht *münechlichen*: nur muß sich der Ritter demütig dessen bewußt sein, daß alle *bona fortunae et corporis* von Gott stammen und ihm allein zu danken sind. Askese bleibt das Ideal für einen Teil der kirchlichen Stände, die damit für alle andern Stände die asketische Funktion übernehmen. Aber der höfische Ritter ist kein kirchlicher Stand. Wenn wir daneben den mönchischen Ritter, den Ordensritter finden, der Minne und Ruhm verurteilt, der nur die kriegerischen und die mönchischen Tugenden kennt, die rein höfischen aber verwirft, so ist hierin ein Extrem, die extreme Betonung einer, der christlichen Seite und damit eine Abweichung vom höfischen Ideal zu erkennen. Parzival braucht seine Lebensform nicht im geringsten ins Asketische abzuändern, wenn er Gralskönig wird; freilich stand er, wie wir früher sahen, auf Wolframs höherer Ebene des Minnelebens, indem ihm Gattin und Geliebte

eins waren, wie seinem Großvater Frimutel, der im Minnedienst fiel, trotzdem er Gralskönig war (251, 10), aber im Minnedienst seiner Gattin (474, 14ff.); nur der galant-höfische Minnedienst, Gaweins Lebensform, Wolframs niederere Ebene des Liebeslebens außerhalb oder neben der Ehe, bleibt dem Gralskönig verboten, wie das traurige Schicksal des Amfortas zeigt. Der Arme Heinrich wird nicht Mönch, er findet seinen Gott auch ohne dies, wie Parzival, durch sein großes schauerliches Erlebnis, und mit Gott finden sie beide zugleich die Frau. Keine Mönchwerdung trennt hier die endlich vereinten Gatten wieder wie im Roman der vorhöfischen und nebenhöfischen Art, der darin noch kluniazensisches Erbe trägt. Wie in der Erscheinung des nationalen Heldenepos die heroische Komponente zu sehr betont ist, als daß es ganz ins rein höfische Gefüge paßte, so ist in der Erscheinung des Ordensritters die religiöse Komponente überbetont.

Niemals steht höfische Dichtung direkt im Dienste der Religion, wie es die Dichtung des kluniazensischen Zeitraums ausschließlich tat. Jetzt wird die Laienforderung, gradual bestimmt, wieder maßgebend, daß nicht alles Weltliche böse sei. Die Kategorie des *Utile* hat wieder einen Wert erhalten. Nicht die Kirche ist das ausschließliche Institut der Bildung und Erziehung, sondern die Minne. Jetzt gibt es einen Weltdienst neben dem Gottesdienst, neben Gottes Huld gibt es die Huld der Frau, neben die Demut trat der hohe Mut, neben der Hoffnung auf die himmlische Freude kam der Wille zur irdischen Freude wieder zu seinem Recht. Man kann, bewahrt man nur die Frömmigkeit der in der Welt lebenden Gradus, auch durch weltliche Tugenden zu Gott gelangen. Auch Rittertaten sind jetzt gute Werke geworden, — natürlich, weil Gott selbst zum Ritter geworden ist. Ritterliche Waffentaten, ja, wie wir sahen, auch Werke der Hohen Minne, läßt Gott jetzt zu — natürlich, denn er ist selbst galant geworden —; als Mittel der Läuterung läßt er sie gelten und als Wege, seine Gnade zu erlangen. Gott ist nicht entthront, aber er teilt seinen Thron nunmehr mit der geliebten Frau. Nicht nur Gott hilft dem Ritter, sondern auch die Dame (Erec 8855ff. und sonst oft; feindselig gegen Gott ausgespielt Parz. 332, 1—16). Gott und die Frauen ehren, ist höfisch und weise (Iw. 6054f.); der Dienst beider wird mit der Metapher des Lehns- und Gefolgschaftswesens umkleidet. Treue zu Gott wie Treue zur Dame stehen fast auf einer Ebene; wer

vor 'Gottes Fahrt' zurückschreckt, wird auch nicht imstande sein, edlen Frauen zu dienen (Hausen 48, 17); die Gnade der Geliebten ordnet sich direkt hinter die Gnade Gottes (Büchlein 1447; Hausen 47, 18). Gott und die geliebte Frau müssen sich teilen in die grenzenlose Selbstausslieferung des anbetenden Wesens, in seine Überantwortung von Leib und Seele auf Gnade und Ungnade, sein Stillhalten und seinen Verzicht — bis sie, Gott und die *amie*, neue Regungen dem Ausgelieferten und scheinbar Ausgelöschten entlocken werden. Der Unwürdige hat immer zugleich *beidinhalt verlornt* (Rugge 98, 38; Hartmann MF. 210, 4; Walther). Ein ungemein reizvoller Rhythmus schwingt hier zwischen Gott und der Frau. Aber da Gott höfisch wurde und die Liebe zum Bildungsinstitut, so sind die beiden Mächte keine Gegensätze mehr.

Und wenn im 'Büchlein' und seinesgleichen geistliche Vorstellungen auf das Minnewesen übertragen werden, wenn die Minnelehre in Streitgedichtform zwischen Leib und Herz nichts anderes ist als eine Courtoisierung des geistlichen Streitgespräches zwischen Leib und Seele, ohne auch nur im geringsten frivol oder blasphemisch gemeint zu sein, so darf vielleicht auch der in der gleichen Richtung liegende, nur scheinbar verwegene Parallelismus, den man uns zwischen Gottfrieds Minnegrotte und einer christlichen Kirche zu erkennen gelehrt hat, nur dann als eine persönliche Freigeisterei bezeichnet werden, wenn man von unserer Ebene aus die Dinge betrachtet — unserer Ebene, für die Gott und Minne auseinanderklaffen müssen und nicht eins sein können, weil sie völlig anders sind, der eine nicht höfisch und die andere nicht 'hoch'. Ist aber Gott höfisch und die Minne 'hoch', so ist ein Gedanke wie Gottfrieds Minnegrotte nichts anderes als der kühnste Ausdruck für die Möglichkeit ihrer Vereinbarkeit.

* *

Eine auf zwei Wesen abgelenkte, sanftere Art von Frömmigkeit bezeichnet also die höfische Religion. Neben Gott ist die Welt wieder in Erscheinung getreten und ein Wert geworden. Gott und der Welt zu gefallen, ihnen beiden wertvoll und *sympathisch* zu sein, ist bekanntlich das viel formulierte Ziel, ist der Humanismus des Rittertums. Und Gott ist ein so sicherer Besitz in dieser Welt, so unerschütterlich *ens realissimum* und *summum bonum* seit kluniazensischer Zeit, so selbstverständlich ist Glaube und

Frömmigkeit, so sicher die christliche Heilsgewißheit, so stark herrscht als konstitutives Element auch in der höfischen Kultur die christliche Idee, daß eine spielerische und scherzhafte Behandlung des Heiligsten gelegentlich erlaubt ist. So kann gerade mitten im heiligen Bezirk des Gral am Schluß des 'Parzival' ein gewisser leichter und fast spielerischer Umgang mit dem Sakralen die Taufe des Heiden Feirefiz begleiten. Und so auch kann gelegentlich lyrisch die Dame angebetet werden, als handle es sich um die Mutter Gottes. So mag sich auch manches andere in dieser Beziehung frivol Scheinende auf solche Art lösen: — aus sicherem und unerschüttertem Besitz, nicht aus Aufklärung und Zweifel. Von der im kluniazensischen Jahrhundert erworbenen religiösen Sicherheit lebt das höfische Jahrhundert. Dem *tumben man*, der mit den rein höfischen Idealen *sime lîbe meisterschaft niht halten kan*, dem liegen noch immer die rein kirchlichen Ideale bereit (Hartmann MF. 209, 31).

Auch die Dinge der Welt erscheinen also wieder als Werke Gottes, so wie sie sind, in ihrem realen Sinn und Sein, erleben eine Werterhöhung, sind einer liebevollen Betrachtung wert. Sie sind nicht mehr nur Gegenstände allegorisch-mystischer Ausdeutung oder völliger Verwerfung wie in der kluniazensischen Zeit. Es wird nicht mehr alles nur in bezug auf seine christlich-metaphysische Heilsbedeutung geschaut. Leib und Irdischkeit gelten wieder. Die stufenweise Zuordnung des Seienden zum höchsten Sein, zu Gott, verleiht dem Seienden aller Stufen und Grade seinen gewissen Wert. Alles ist von Gott geschaffen, seine *hantgetât*, und harmonisch-eingefügt von ihm in seinen Pyramidenbau, dessen oberste Spitze er selber bildet. Alles hat seinen Wert, seine Schönheit, seine Daseinsberechtigung innerhalb seiner Stufe. Der höfische Dichter ist sich dessen bewußt, daß die Schönheit seiner Geliebten, die ihn zur Hohen Minne bestimmt, von Gott selber herrührt (Hausen 49, 37; Morungen 133, 37; 141, 8 und andere oft). Die Augen also sind es ausgesprochenermaßen, die die Liebe vermitteln, weil sie Sinn für die Schönheit gewonnen haben.

Und so hat denn solche Wandlung im Verhältnis zur Welt einerseits starke künstlerische Folgen. Jene aufmerksam und liebevoll durchmodellierten Figuren der höfischen Dichtung und Kunst: Tristan zu Pferd und der königliche Bamberger Reiter; Isolde, wie sie an der Hand ihrer Mutter erscheint, und Reglindis zu

Naumburg; Konrads Engeltrut, wie sie zum Stelldichein durch den Baumgarten schleicht, und jene berühmteste der Straßburger törrichten Jungfrauen, die so genau dazu paßt, als ob sie Konrads Vorbild gewesen wäre usw. Dazu gesellt sich in der Epik die neue visuelle Apperzeption des Geschehens im Raum, die Sichtbarmachung der Örtlichkeit, welche die alte Kunst der Kaiserchronik, des Rother, Alexander, Reinhard Fuchs, Roland noch nicht kennt. Der Silhouettenhaftigkeit, Situationslosigkeit der alten Kunst, die die Szene nicht ausmalt und ohne Hintergrund läßt, muß man die sinnenfällige, hintergründige Landschafts- und Raumkunst der höfischen Epik gegenüberstellen: die mit allen Sinnen erfaßten Schneelandschaften des 'Parzival' und der 'Kudrun', die Nachtstücke des Nibelungenliedes, Mabonagrins Zaubergarten im 'Erec' usw. usw. Erst die neue Weltanschauung, die zugleich die höfische ist, deren Theoretiker und philosophische Begründer übrigens ja nicht fehlen von Alanus ab Insulis über Thomas von Aquino bis zu Duns Scotus, hat solche höfische Kunst auf allen Gebieten möglich gemacht. 'Gotik' ist ein falscher Ausdruck für diese Kunst: es bleibt nichts übrig, als das Wort 'höfisch' auf die Bamberger, Naumburger, Magdeburger Plastik zu übertragen, die ja zuvor ihre Gegenstücke im Westen findet. Die ganze hohenstaufische Zeit ist so ungotisch wie nur möglich auf Form, Gefälligkeit, Schönheit, Gleichgewicht von körperlicher Ruhe und geistiger Spannung, leise bewegtes Leben im klar verteilten Raum gestellt, kurzum auf das höfische Ideal der Zeit: auf *zuht* und *mæze*.

Sie hat aber andererseits auch sittliche Folgen, in erster Linie eine veränderte Einstellung zur nichtchristlichen Welt, zum Heidentum, dem der Vergangenheit sowohl wie der Gegenwart. Selbst der Heide wird ein Mensch, das Bild des edlen Heiden löst das Bild des wilden Heiden ab in dem Maße, in dem das Bild des höfischen Christengottes das Bild des kirchlichen Gottes ablöst. Aber dieser höfische Gott ist deshalb noch bei weitem nicht ein 'gotischer' Gott. Man kann fürwahr in gewissem Sinne von einer höfischen Toleranz dem Heidentum gegenüber sprechen, von einer ritterlichen Humanität. Aber es handelt sich nicht um eine 'gotische' Humanität, wie man gegenüber einer früheren Studie von mir behauptet hat, nicht um 'gotischen Geist' (den man überhaupt einmal eine Zeitlang lieber ruhen lassen sollte): — aus dem einfachen Grunde, weil die Sache gerade in der eigentlichen Gotik

wieder verschwindet. Nach Wolfram überhaupt fast nur auf seine Schule beschränkt, hört sie auf mit dem Verfall der höfischen Zeit. Während sie gerade im 14. Jahrhundert sich erst voll entfalten müßte, wenn sie eine spezifisch gotisch-religiöse Angelegenheit wäre, schlägt sie wieder völlig ins Gegenteil um. Sie überdauert die Existenz des höfischen Gottes nicht. Sie ist eine jener leichten Entspannungen im strengen kirchlichen Weltbild, die der höfische Gott überhaupt erlaubt. Gerade etwa den 'Willehalm' muß man lesen, um zu sehen, daß sie nicht auf einem rein religiösen, sondern auf einem ritterlich-gesellschaftlichen Erlebnis beruht.

Aus so schüchternen und offenbar fast gleichzeitig in hohenstaufischer Sphäre auftauchenden Bemerkungen, wie sie das 'Büchlein' Hartmanns (216) und der 'Moriz von Craun' (1021) enthalten: die Dame müßte ihrem Ritter den Preis zuerteilen, selbst wenn er ein Heide wäre, so überragend sei seine Trefflichkeit — entwickelt die Dichtung, namentlich in der Wolframschule, alsbald eine Art romantischer Schwärmerei für das Heidentum, die ihresgleichen wiederum nur etwa in der Antike, in der antiken Perser- und Großkönigromantik, findet. Wie diese entspringt auch sie weder einer theologischen Doktrin noch einem religiösen Erlebnis. Die höfische Toleranz beruht, wie ich anderwärts gezeigt habe, nicht auf Kritik und Skeptizismus der Kirche gegenüber; sie hat keine philosophische, keine rationalistische, keine intellektualistische Basis, wenn man sich ihre ganze Entwicklung besieht; sie ist viel zu unprinzipiell, weshalb ihr auch jeder Terminus für sich selber fehlt. Sie kann nicht als Prinzip irgendwoher übernommen sein wie etwa die prinzipiellen höfischen Tugendbegriffe. Sie entwickelt sich im Zusammenhang mit der staufischen Weltweite: sie ist wie diese in ihrer Haltung so ungotisch wie nur möglich. Zu einer Gleichheit der Konfessionen vor Gott und dem Tod ist es natürlich nicht gekommen. Mit der Geschichte der religiösen Aufklärung hat unsere Erscheinung nichts zu tun; sie ist eine ritterlich-gesellschaftliche Angelegenheit, ein Kulturgedanke, zu dem gänzlich andere Kulturen von gänzlich anderer Basis aus gelangt sind. Weil persönliche Tugend und menschliche Gesittung jetzt so viel gelten, verliert der Gegensatz der Religionen an ausschließlicher Bedeutung. Gahmuret sucht sich und Belacanen vergebens einzureden, es sei *diu heidensch ê*, die ihn von ihr weg-

treibe; er weiß alsbald genau und wir mit ihm, daß seine Liebe und Sehnsucht zu ihr davon gänzlich ungetrübt blieb und daß nichts als der Drang nach Ritterschaft ihn in die Ferne trieb. Dieser Punkt bildet keinen Unterschied zwischen Belacanen und Herze-loyden. Indem mit der mehr diesseitigen Weltstimmung ein positives Verhalten allen Geschöpfen Gottes gegenüber Platz griff, wurde davon auch der Heide ergriffen, der antike wie der zeitgenössische. In religiöser Hinsicht gilt er natürlich, falls er sich nicht taufen läßt, nach wie vor als verloren, nur daß Bedauern und Mitleid darüber wachsen (z. B. bei Kyburc), aber dies ergibt noch längst keine gotische Gebärde. Indem es Feirefiz ist, der sein Schwert fortwirft, als Parzivals Schwert im Kampfe zerbrochen ist, hat Wolfram der romantischen Heidenverklärung ihren schönsten Triumph bereitet und er hat mit dieser edelmütigen Geste die unzweideutig höfische große Gebärdenform zum Ausdruck gebracht.

Der wirklich aufgeklärte Gedanke absoluter Gleichberechtigung der Religionen und der Unabhängigkeit wirklicher Tugend von der Konfession leuchtet nur sporadisch, mehr gefühlt als gedacht, bei Walther, Wolfram und wenigen späteren auf, hat sicherlich keine besondere Genesis und wird durch eine Menge anders lautender Stellen immer sogleich wieder überdeckt. Es ist wie mit den gelegentlich aufbrechenden Empfindungen vom natürlichen Adel des Menschen und der Aristokratie der Seele, wie mit der gelegentlich aufleuchtenden Idee, daß eine gütige Frau schöner sei als eine nur schöne und wie mit anderen Gedanken dieser Art, denen wir begegneten: es sind gelegentliche Blüten an dem großen Baum, den die gesamte höfische Bildung darstellt, es sind Kulturgedanken. Man ehrte sich selbst, wenn man die heidnischen Gegner für Ritter nahm. So nimmt man den edlen Heiden ins Rittertum, sei es die Tafelrunde, sei es der Gral, und die äußere Würde, die man ihm zuerkennt, umkleidet ihn auch mit der inneren Würde.

So also führte das höfische Rittertum aus der Sphäre des rein kirchlichen Ideals gerade nur soviel heraus, daß es sich eine Kultur im vollen Umfange schaffen konnte. Aber die kirchlichen Grundlagen ließ es natürlich vollkommen unangetastet, ja sie gehören in allererster Linie ins ritterliche System. Die Verinnerlichung, die gnadenlose Selbstanalyse des christlich-kluniazensischen Menschen, die Selbsterkenntnis, unerläßliche Voraussetzung der

Gotteserkenntnis, das ganze Schwergewicht, das die theologische Psychologie des Mittelalters auf den inneren Menschen legte, die Spiritualisierung des Ichs, die Vertiefung des Seelenlebens waren Grundvoraussetzungen der höheren Dichtkunst geworden. Nun kam der Blick für die Schönheit der Welt hinzu, die milderen Zügel des höfischen Gottes und die Freude am Glanz, den das staufische Kaisertum über Abend- wie Morgenland goß. Der idealistische Zug in aller Darstellung bleibt, überwirkliche Vollkommenheit wird gesucht und gezeichnet. Reiner Weltgeist herrscht keineswegs. Frömmigkeit wird von den meisten, und zwar demonstrativ, zur Schau getragen. Die Sympathie des höfischen Gottes und der schönen pfingstlichen Welt, deren Exponent die geliebte Frau ist, zugleich zu besitzen, irdisches Dasein, Ehre und Ruhm in einer Form zu beherrschen, die nicht häßlich, niedrig und materialistisch, sondern schön und gottwohlgefällig ist, die irdische Liebe zu einer seelenveredelnden Macht werden zu lassen, wie es sonst nur die himmlische Liebe ist: dies ist das große Ziel der höfischen Kultur, die sich somit als eine wirkliche Kultur enthüllt.

V. DER AUFSTIEG IM STAUFISCHEN RAUM

Irgendwie in einer näher zu ermittelnden Weise erscheint mir die Entwicklung der in den vorstehenden vier Kapiteln beschriebenen hochhöfischen Sonderkultur an die staufische Kulturlandschaft und an die staufische Dynastie gebunden. Der Babenberger und der Thüringer Landgrafenhof scheiden vorerst noch aus; es sind uns in Reinmar und in Veldeke die Personen namentlich bekannt, welche die hochhöfische Idee nach Wien und nach Eisenach verpflanzen werden. Ein neues frühes Kulturleben, man mag es früh- oder vorhöfisch nennen, ist nach dem kluniazensischen Sturm offenbar sehr gleichartig in ganz Deutschland erwacht: die Dichtungen der letzten Kluniazenser, Heinrichs von Melk und des Armen Hartmann, zeichnen sie, indem sie sie gnadenlos verwerfen, mit eng verwandten Beobachtungen, Vorstellungen, Formeln, Worten, Bildern. Es ist jene breiter angelegte frühe Kultur mit jener neuen breiteren Kunst-Liebeslyrik, von der wir im 2. Kapitel sprachen. Es ist die Zeit, wo sich die Dinge in Deutschland weniger um Papst oder Kaiser als um Staufer

oder Welfen zu drehen beginnen. Versucht man einmal, die literarische Welt des 12. Jahrhunderts zwischen diese Mächte auf zuteilen, so wird sich die Bedeutung der staufischen Kulturlandschaft für die Entwicklung der höfischen Idee am klarsten ergeben.

Wir dürfen uns natürlich heute über den „Kaiser Rotbart“ nicht mehr jenen allzu biedermeierischen Vorstellungen hingeben, wie sie die Dichter des 19. Jahrhunderts dem deutschen Volke geschenkt haben. Sohn und Enkel lebten schon spürbar in ihm. Es ist erstaunlich, wie sehr schon in Friedrich I. die Cäsarenidee aufs neue erstarkt war, wie sehr aber zugleich seine Zeitgenossen schon den Typ des modernen höfischen Ritters in ihm verkörpert sahen. Zu dem rastlosen Durchziehen des Imperiums mit Richterstab und Schwert gesellt sich die Vorliebe für Kaiser Karl, den auch er sich zum Beispiel nimmt, bis auf den er seinen Stammbaum zurückzuführen beliebt und den er 1165 heilig sprechen läßt. Es war dies die jetzt allein noch mögliche Form der Apotheose des großen Vorgängers im cäsarischen Amt. Es ist interessant, wie kampflos, im Gegensatz zu seinem Oheim Konrad III., Friedrich I. Bayern und Sachsen, sagen wir also das innere Deutschland, dem Welfen überläßt, um sich breit wieder über jene Landschaft zu lagern, die seit alters die kaiserliche war. Seine Politik ging nach Süden und Südwesten, wohin ihn die Idee des Imperiums zog. Nur seine großangelegte Persönlichkeit machte diese Art von Doppelmonarchie überhaupt ertragbar, sein fertiges, cäsarisch einfaches, sicheres, gleichmäßiges, willensstarkes Naturell. Seine Ruhmbegierde, oder anders ausgedrückt, seine Liebe zur Vollkommenheit, die er mit seinem Kanzler Rainald von Dassel teilt, und seine große Beredsamkeit ergänzen das antik-cäsarische Bild. Aber dieser Cäsar ist zugleich ein höfischer Ritter. Schreibt Raewin 1160 von ihm: *tota facies laeta et hilaris*, vier Jahre später Acerbus Morena: *hilari vultu, ut semper velle ridere putaretur; maxime fortunatus, ab omnibus fere dilectus et in omnibus perfectus*, so offenbart sich jenes lächelnd heitere, sieghafte, unverlierbare, aber nicht weiche sondern gefährlich-harte, erhöhte Glücks- und Lebensgefühl, das die höfische Sprache ungefähr mit 'hoher Mut' bezeichnet. Nennt ihn Acerbus Morena: *in sapientia multum abundans, in consiliis cautus et providens, tardus ad iracundiam* und fügt der Engländer Ricardus, der ihn auf dem Kreuzzug sah, hinzu: *constantiam animi inprimebat vultus, semper idem et immo-*

bilis permanens, nec dolore obscurior nec ira contractus nec dissolutus laetitia, so sehen wir darin die Tugenden der *prudencia* und der *temperantia* umschrieben. Fügt Morena die Worte *bellicosissimus, audax et intrepidus, velocis ingenii, deum timens, in elemosinis promptus* hinzu, so ergänzt er damit auch nach den letzten Richtungen des *honestum* hin das Bild des höfischen Ritters. Wahrlich ebenso wichtig für die Geschichte des höfischen Rittertums in Deutschland wie dessen Absonderung von den übrigen Ständen, die der Cäsar in seinen Konstitutionen von 1156 und 1187/88 bestätigte, erscheint der Umstand, daß durch ihn an einflußreichster und sichtbarster Stelle, im kaiserlichen Amt, die neue Lebensform in Erscheinung getreten war. Von seinen welfischen Vettern aber sind so bezeichnend höfische Züge nicht überliefert.

* *

Ein Kapitel welfischer Dichtung mit ihrem eigentümlichen, langhin wie absichtlich festgehaltenen, archaisch-kraftigen Geschmack, hätte füglich mit der 'Kaiserchronik' zu beginnen, die sich eben aus der Fragestellung Papst oder Kaiser langsam löst, um in die Fragestellung Welf oder Staufer hinüberzugleiten, und die entschlossen und sicher den Welfen bejaht. Sofort schloße sich das 'Rolandslied' an. Beide aus Regensburg höchst wahrscheinlich, der Welfenhochburg; welfische Dichtungen beide, wenngleich die These von der Verfassereinheit sich längst als unhaltbar erwiesen hat. Das Rolandslied ist erheblich jünger und gehört schon in die Zeit Heinrichs des Löwen; er ist, wie schon Wilhelm Grimm gewußt hat, der Herzog Heinrich des Epilogs, der die französische Vorlage herbeischaffen ließ; während die Kaiserchronik noch der Zeit Heinrichs des Stolzen angehört, dessen Schwiegervater Lothar ihr der Herr des Reiches schlechthin ist. Bayern, nicht den Rhein, und Bayerns Machtstellung unter Lothar und den Welfen hat schon Scherer als den eigentlichen Hintergrund dieser Dichtung erkannt; Regensburg, die Residenz Heinrichs des Stolzen, ist ihm die „Hauptstadt“ schlechthin. Konrad III., der Staufer, und seine Wahl erscheinen in trübem Licht wegen seines Zwiespaltes mit Heinrich dem Stolzen. Heinrich der Stolze aber wird gepriesen und ihm hätte der Dichter gern die Kaiserwürde gegönnt. Schon früher fiel die Vorliebe auf, mit der die Kaiser-Karls-geschichte und -Sage in dieser Dichtung behandelt

ist. Dazu kommt die volle Gewinnung der Karlssage für den welfischen Kreis durch das Rolandslied. Haben wir vielleicht auch hierin einen Versuch zu erblicken, besonderen legitimen Glanz und kaiserlichen Nimbus auf die welfische Sphäre zu lenken?

Jener bayrische Herzog Heinrich, in dessen Dienst der Pfaffe Konrad das Rolandslied gedichtet hat, ist also Heinrich der Löwe selbst. Nach 1168, der Hochzeit mit seiner zweiten Gemahlin, Mathilde Plantagenet, *aines rîchen chuniges barn*, also um 1170 etwa, ist es in alter, ganz archaischer Schönheit, in altem ganz archaischen Geist, worauf man sich offenbar viel zugute tat, gedichtet worden, in gewisser Abhängigkeit von der Kaiserchronik, an des Löwen bayrischem Hof. Das Fürwort *ein* braucht hier keineswegs den bestimmt-demonstrativen Sinn zu besitzen; wenn der welfische Poet die staufische Heiligsprechung Karls ignoriert, so ist das nicht verwunderlich; spät wäre der archaische Stil im staufischen Raum, nicht aber im welfischen. Wer hier nicht räumlich zu denken lernt, wird sich vergeblich um die Datierungsschwierigkeiten bemühen. Die Existenz des Schweriner Fragments einer vornehmen Rolandhandschrift des 12. Jahrhunderts auf Pergament von hervorragender Schönheit hat man mit Recht auf eine Lektüre des Werkes auch am sächsischen Hofe der Welfen bezogen.

Auch der 'König Rother', von der Kategorie der Spielmannsdichtung, falls man darunter nicht einen lediglich stilistischen Begriff versteht, längst befreit, von der langobardischen Autharinnovelle längst gelöst, hat sich als welfische Hofdichtung erwiesen. Sein Dichter war ein Kleriker im Dienste des welfisch gesinnten, normannenfreundlichen bayrischen Hochadels. Der ganze Roman ist die bewußte Schöpfung eines Mannes, eines Geistlichen, der politisch genau orientiert war und Partei ergriffen hatte, nicht für die Kirche gegen den Kaiser, sondern für eine der beiden großen weltlichen Mächte in Deutschland. Und der den archaisch-frühhöfischen Stil wie eine Waffe schwang. Es handelt sich, wie wir nunmehr wissen, um die zum Heldenroman umstilisierte Geschichte Rogers II. von Sizilien. In den normannenfreundlichen bayrischen Hochadelskreisen um Welf VI. von Bayern, Vetter Heinrichs des Stolzen, Oheim Heinrichs des Löwen, ist die Dichtung um 1160 entstanden. Namen aus diesem Hochadel spielen im Rother eine ähnliche Rolle wie im Rolandslied. Die bayrischen Elemente der

Dichtung sind keine Interpolationen, sondern gehören zum Grundbestand.

Auch der 'Herzog Ernst' scheint in Geschichte und Parteiung fest verankert zu sein. Auch in diesem historischen Roman, der keine Heldensage ist, spielt offenbar Bayern eine bevorzugte Rolle. Das Herzogtum Schwaben ist, entgegen der Geschichte, sicherlich nicht zufällig mit dem Herzogtum Bayern vertauscht. Gerade die höheren geistlichen und weltlichen Kreise Bayerns stellten seine frühbezeugten Leser. Ein deutscher Fürst in Reichsacht, belagert in Regensburg, landesflüchtig, auf Fahrt ins Morgenland, mit Sympathie umwoben auch in seiner Widersetzlichkeit gegen den Kaiser; — das klingt welfisch und welfenfreundlich, wenn es um diese Zeit gedichtet wird. So eben hatte schon der Dichter der Kaiserchronik, zwei Jahrzehnte vorher, einen rebellischen Bayernherzog, Adelger, in der Aufsässigkeit gegen den römischen Kaiser gezeichnet, mit stärkstem bayrischen Lokalpatriotismus, voller Sympathie für den listigen herzoglichen Rebellen, mit einem Worte: voller Welfengeist. Da sagt man Herzog Adelger oder Herzog Ernst und meint Heinrich den Stolzen oder den Löwen.

Freilich, die Sprache des 'Herzog Ernst' ist fränkisch, nicht sächsisch oder bayrisch, wie zu erwarten wäre nach den welfischen Erblanden, aber es geht nicht nach Stämmen und Landschaften jetzt, sondern nach Höfen. In großen Kulturzeiten muß man das Prinzip des Stammlichen fallen lassen; oder man muß Landschaft überstammlich im Sinne von Kulturlandschaft, Kultursphäre nehmen. Hohe Kultur löst sich vom Stammlichen ab. Die Frage nach der Heimat der Dichter mag wichtig bleiben. Aber in hohen Kulturzeiten bindet die Heimat die Dichter weder räumlich noch seelisch. Wir finden sie außerhalb ihrer Heimat räumlich und seelisch am Werke. Und die Frage, für welches Publikum, welchen Hof, welchen Fürsten sie dichten, wird wichtiger als die Heimatfrage. Wichtiger, weil diese Mächte es sind, die das in irgendeinem Stammlichen schlummernde Element loslösen und zur Erweckung bringen. Die großen fürstlichen Naturen kümmern sich um die Heimat ihrer Instrumente nicht, sie fragen allein nach Gesinnung, Bildung, Eignung und nach dem Gewinn, den ihr schöpferischer Wille aus diesen Qualitäten schlagen kann. Sie nehmen die Kräfte, woher sie sie bekommen, vielleicht besonders gern aus fremdem Lager. Ja, bei dem weitesten und größtangelegten dieser Kreise,

dem staufischen, spielt sogar die Nation keine Rolle mehr. Die Haltung welfischer Dichtung mutet demgegenüber nationaler, stilistisch germanischer an; jedenfalls bleibt ihr Tenor seltsam unmodern: fromm, heroisch, vornehm in eigentümlicher Mischung. 'Herzog Ernst' und 'Rolandslied' vereinigen sich mit 'König Rother' und 'Kaiserchronik' unter diesem Aspekt. Handelt es sich um den persönlichen Tenor der Welfenherzöge selbst?

1166 wurde das prachtvolle Löwendenkmal zu Braunschweig vor der Burg Dankwarderode enthüllt. Kein Bamberger oder Magdeburger Reiter zu Pferd, kein hochhöfisch-menschliches Königsstandbild, wie sie Jahrzehnte später die staufische Sphäre sich setzte: ein Tier, unnaturalistisch, aus der Idee beherrschter Kraft und angespannten Willens geboren, symbolisierte in seltsam archaisch-primitivem Geiste den Herzog, seinen angespannten Willen, seine beherrschte Kraft. 1172 trat der Herzog die Wallfahrt ins Morgenland an. Und später übertrug dann welfische Dichtung die feststehenden Motive vom treuen Löwen, von der rechtzeitigen Heimkehr des Gatten nebst Einzelzügen aus der Erzählliteratur des 12. Jahrhunderts auf Heinrich den Löwen und es entstand vermutlich schon früh, noch vor 1200, ein deutsches Lied in alter kurzer Heldenliedmanier mit Heimkehrsage und Löwentreue als welfisches Lied, das als Ballade nach Skandinavien gewandert ist, daselbst noch um 1800 am Leben war. Und es entstand vermutlich schon früh ein welfisches Heinrichepos der Rother- und Herzog Ernstmanier, fromm, heroisch, vornehm im Tenor, mit orientalischen Abenteuern, worauf noch das späthöfische Epos 'Reinfried von Braunschweig', das Volksbuch des 16. Jahrhunderts, ein niederländisches Volkslied und ein Meistergesang von Hans Sachs beruht, der als fliegendes Blatt im 16. und 17. Jahrhundert lebendig war.

Späterhin steigert sich die ernste ablehnende Haltung des Welfenhofes ganz offensichtlich. Bekanntlich ist, seiner Reimvorrede zufolge, auch der deutsche 'Lucidarius' im Auftrage Heinrichs des Löwen zu Braunschweig abgefaßt worden, noch im letzten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts. Dies ernste schöne Werk, warm und voller Hingebung im Stil, ein dialogischer Katechismus des Glaubens und Wissens für weitere Kreise, ausdrücklich auf Befehl des Herzogs und gegen den Wunsch der kompilatorisch arbeitenden Hofkapläne nicht in Versen, sondern in Prosa ver-

faßt, weil nach ererbter, aber unmoderner Auffassung mit dem Vers die Neigung zur Lüge verbunden sei, ist ein sprechendes Symptom der ernsten frommen vornehm-archaischen Stimmung des späten Welfenhofes. Das hat nichts mit Stamm, nichts mit Landschaft zu tun, sondern ist die Stimmung eines geschlossenen Kreises und des ihn beherrschenden persönlichen Willens. Als des Löwen Sohn, Herzog Wilhelm von Lüneburg, Gefallen an dem ernsten, erbaulichen, lehrreichen Charakter des 'Gregorius' fand und er ihn seinem Hofe schenken wollte, mußte ihn der bekannte Chronist Arnold von Lübeck († 1212) in lateinische Verse übersetzen. Natürlich verstand man Hochdeutsch am Hofe, vermutlich sprach man es auch, aber vor der höfisch modernen Diktion Hartmanns empfand man Entsetzen (*modum locutionis incognitum formidamus*); dann schon lieber noch Latein! Der Löwe selbst würde auch hier vielleicht wieder deutsche Prosa gefordert haben. Der geistliche Tenor ist natürlich verstärkt, der Name des höfischen Dichters verschwiegen; die höfische Novelle Hartmanns ist wieder zu einer lateinischen Legende geworden. Der Zirkel welfischer Dichtung schließt sich überraschend, wenn um 1248 der unbekannte Redaktor C der 'Weltchronik' Eikes von Repgow, ein offenkundiger Parteigänger des Welfenhauses, vermutlich ein Mönch des St. Michaelklosters in Lüneburg, breithin auf die alte welfische Kaiserchronik zurückgreift, um mit ihren schönen, meist so frommen Novellen, darunter auch dem Herzog Adelger und den Karlsgeschichten, seine trockene historische Vorlage aufzuputzen und also die ersten deutschen Prosanovellen zu schreiben. So gering die Historiker diesen uns unbekannten Mönch bewerten mögen, so hoch muß ihn der Literaturhistoriker als prächtigen Prosanovellisten schätzen. Ein Welfenkatalog und viele welfische Nachrichten sind eingefügt, Eikes ganzes Geschichtswerk ist in die welfische Perspektive gerückt. Lothar von Supplinburg, der kaiserliche Ahnherr, wird mehr als je zum Idealkaiser erhoben und nun in der Tat in die erlauchte Reihe Konstantins, Karls und Ottos des Großen gerückt.

Soviel etwa über ein Kapitel „hundert Jahre welfischer Dichtung“, schön, offenbar bewußt archaisch, daher vielleicht volkstümlicher und nationaler als die staufische; abenteuerlich, bunt, aber nicht sehr reich, fromm, heroisch, vornehm und ungemein politisch in der Haltung, wie man das von einer Partei verstehen kann,

die sich in Notwehr befindet und der deshalb auch die Kunst kein Luxus und Selbstzweck, sondern eine Waffe ist. Und die also auch geistig nicht eben weiterführt, weil Neues sie unsicher machen würde, sie zersetzen könnte, Erprobtes größere Zuversicht bietet.

* * *

Ungleich reicher und völlig anders entwickelt sich die staufische Dichtung, die wir hier nur bis zur Schwelle der hochhöfischen Klassik begleiten können, in die sie mitten hineinführt, ja die sie heraufführt.

Man glaubte bis unlängst, daß der erste deutsche Tristandichter, Eilhart von Oberg, dem Welfenhofe in Braunschweig verbunden gewesen sei, und es wurde sein 'Tristrand' mit Mathilde, der zweiten Gemahlin Heinrichs des Löwen, als Anregerin in Verbindung gebracht. Aber davon ist er heute gelöst. Der Hof Heinrichs und Mathildens, an dem genau um die gleiche Zeit, in die man den 'Tristrand' setzt, das 'Rolandslied' übersetzt ward, war, wie auch unser kurzer Überblick gelehrt hat, in der Tat kein Boden, auf dem diese erste schmerzlich-süße Liebesmär mit ihrer seltsam unreligiösen Art und sittlichen Verwirrung hätte wachsen können. Die Epen der Welfensphäre huldigten der Minne noch nicht, ihre seelische Bewegkraft war noch die Treue, die Mannentreue, die Gefolgstreue; sie huldigten noch nicht der modernen höfischen Rittersphäre, sondern noch dem alten reinen Heldenideal. Zwar Eilhart selbst war ein Niederdeutscher, Abkömmling einer braunschweigischen Ministerialenfamilie, aber sein Gedicht gehört aus sprachlichen Gründen an den Rhein, den Mittelrhein, in jene Kultursphäre, der auch Heinrich von Veldekes Werke ihren Ursprung entnehmen. Wahrscheinlich verdankt es, wie diese Werke Veldekes, der Gräfin Agnes von Looz Anregung und Förderung, die als Gattin des Grafen Ludwig von Looz und als Schwiegermutter Ottos von Wittelsbach einem Familienkreise angehörte, der dem Kaiser Friedrich Barbarossa die eifrigsten seiner Parteigänger gestellt hat. In die kaiserliche Sphäre vielmehr also rückt dieser frühe reine Minneroman, in jene Kultursphäre am Mittel- und Oberrhein, die im vollen Glanze der staufischen Herrschaft lag, in jene Kulturlandschaft, die rheinauf, rheinab, jahraus, jahrein die kaiserlichen Oster- und Pfingstfeste, die cäsarischen Reichs- und Hoftage in ihren Städten und Pfalzen sah.

Wir stellen hier einige Daten zusammen, die über die rheinischen Aufenthalte der staufischen Cäsaren Auskunft geben:

- 1152 in der Pfalz zu Sinzig, Krönung in Aachen; Köln, Speier, Mainz, Trier.
- 1153 Hoftag zu Konstanz; Hohenburg im Elsaß, Colmar, Burgund, Pfingsten zu Worms, Wormser Reichstag.
- 1154 Worms, Konstanz.
- 1155 Hoftag zu Würzburg, Weihnachten in Worms.
- 1156 Straßburg, Frankfurt, Hochzeit zu Würzburg, Hoftag zu Colmar, Weihnachten zu Worms.
- 1157 Trier, Würzburg, Niederrhein, Würzburg, Besançon, Burgund.
- 1158 Straßburg, Frankfurt, Niederrhein, Kaiserslautern.
- 1162 Landtag zu Toul; Elsaß; Selz am Rhein; Konstanz.
- 1163 Würzburg; Ostern in Worms; Hoftag zu Mainz; Selz, Worms Frankfurt.
- 1164 Weihnachten und Hoftag zu Straßburg.
- 1165 Ostern und Pfingsten Reichstage zu Frankfurt und Würzburg; September Reichstag zu Worms; Köln 2. Oktober Investitur Rainalds; Weihnachten zu Aachen, Heiligsprechung Karls, Ehrung Aachens (sedes et caput regni); in diesem Jahr Geburt Heinrichs VI. in Nymwegen.
- 1166 Mai Hoftag zu Frankfurt; Burgund.
- 1168 Burgund; März Basel; Mai—Juli Hoftage zu Würzburg, Aufenthalt in den rheinischen Gegenden; November Worms; Weihnachten in Hagenau.
- 1169 Ostern im Elsaß; 15. August Krönung Heinrichs in Aachen; Weihnachten zu Speier.
- 1170 Hoftage zu Frankfurt, Würzburg; Juli Gelnhausen.
- 1171 Juni Köln, Juli Reichstag zu Nymwegen, dann Aachen.
- 1172 Reichstage zu Worms und Würzburg.
- 1173 Basel, Worms, Frankfurt, Worms.
- 1174 Ostern zu Aachen, Nymwegen, Maastricht, Sinzig; Pfingsten zu Cochem an der Mosel; Kaiserslautern, Trifels, Basel.
- 1178 Burgund, Krönung zu Arles; Speier, Würzburg.
- 1179 Reichstag zu Worms; Weißenburg; Ostern zu Hagenau; Colmar; Pfingsten zu Konstanz.
- 1180 Reichstag zu Würzburg; April Gelnhausen; Ostern in Worms; Pfingsten zu Würzburg.

- 1181 April Konstanz, später am Mittelrhein.
- 1182 Gelnhausen, Pfingstfest zu Mainz.
- 1183 Reichstag zu Konstanz, Hoftag zu Worms; Elsaß.
- 1184 Straßburg Hagenau; der große Pfingsthofstag zu Mainz; Gelnhausen, Kaiserslautern.
- 1185 Mülhausen im Elsaß, Speier, Kaiserslautern, Gelnhausen.
- 1187 Pfingsten zu Toul; Vogesen, Hagenau; Reichstag zu Worms: Kaiserslautern, Überlingen.
- 1188 Heinrichs Fürstentag zu Koblenz; Reichstag zu Mainz; Gelnhausen, Seligenstadt; Heinrich in Ingelheim, Lyon, Frankfurt, Worms.
- 1189 Pfingsten Heinrich in Speier, vorher Friedrich und Heinrich zu Hagenau; Selz.
- 1195 Hoftag zu Gelnhausen.

Von dieser so umschriebenen Landschaft, die dergestalt der hohenstaufische Wille unablässig durchpulte und die er als Plattform benutzte, um weit nach Westen, Südwesten und Süden hinüberzugreifen, sprechen wir jetzt. Hier schlug das Herz kultureller Bewegung schneller, und rascher ging hier die Entwicklung; moderner war hier alles. Hier spielten die Dinge des Reichs und der Welt sich ab, wenn der kaiserliche Hof und die cäsarische Macht überhaupt in Deutschland war. Wir wissen heute, daß es eben zu dieser Zeit hier, zum erstenmal, eine mittelhochdeutsche Sprache als Kulturerscheinung gab, eine rheinische Literatursprache. Eben in ihr, von ihrem jungen Glanze angelockt, dichtete jener Eilhart seinen 'Tristrand', trotz seiner niedersächsischen Herkunft aus dem Hildesheimer Gebiet. Eben in ihr, von ihrem jungen starken Glanze angelockt, dichtete auch Veldeke, der doch vom Niederrhein stammte, nachdem er sich vom fast reinen Mutterdialekt seiner niederrheinischen Heimat losgelöst hatte und bevor er später am thüringischen Landgrafenhof noch modernere Wege ging. Veldeke geht durch diese frühe Literatursprache der Hohenstaufenlandschaft mit ihrem ausgesprochen rheinischen Charakter hindurch. Sie war der sprachliche Ausdruck der mit dem Westen gemeinsamen hochritterlichen Kultur, deren Bildung eben in diesen Jahren Barbarossa gradezu gesetzlich förderte. Wir müssen die staufische und französische Welt um diese Zeit wie einen Kulturraum nehmen, innerhalb deren man nach Gebern und Nehmern

nicht fragen soll. Geber waren die Antike, die den Aeneasstoff, oder die bretonische Welt, die den Tristanstoff schenkte: in welcher Reihenfolge und in welchem Verhältnis zueinander die französischen und die deutschen Dichter zulangten, ist demgegenüber recht unwesentlich. Die Hochsprache dieses Raumes, soweit er auf deutschem Boden lag, die rheinisch begründete Literaturmundart war es nun, der sich auch fremdstämmige deutsche Ritter für ihre Dichtungen bedienten, womit sie das Gepräge einer Hofsprache erhält. Die früher so sehr betonte, dann wieder so sehr bestrittene Rolle der Hohenstaufen in der Bildung einer Literatursprache werden wir heute wieder günstiger beurteilen, seitdem wir wieder an Kaiser Heinrich VI. als Minnesänger glauben und um ihn jenen ganzen Kreis dichterisch und sprachlich hochstrebender Männer erblicken, von dem nachher noch die Rede sein wird.

Hier hat man ein anderes Weltbild, an diesem wechselnden und schnell verlagerten Raum des Hohenstaufenhofes, ein anderes als bei den Welfen einerseits und als bei Papst und Kirche anderseits. Zu absorbierender Polemik war hier weniger Lust. In innerpolitischen Dienst, gegen die Welfen, wurde die Dichtung hier offenbar überhaupt nicht gestellt; und die außenpolitische Polemik gegen Kirche und Papst kommt, wenn nicht direkt und lateinisch, deutsch jedenfalls mehr indirekt in der betonten freieren großzügigeren Lebenshaltung und Weltauffassung zum Ausdruck. Hier war die Partei des Siegers, die die Kunst als Selbstzweck und zum Luxus gebrauchen durfte, zur Erhöhung also ihres eigenen glanzvollen Daseins. Hier stand die Welt offen, deren Grenzen noch weiter lagen als die Grenzen des Imperiums selbst. Hier knüpfte die cäsarische Würde erneuerter Weltvogtei mit Freuden an die Antike an und ließ sich wohlgefällig die antiken Stoffe reichen, in die sie unmittelbar sich selbst hineinverwob — in Veldekes 'Eneid' ist das Mainzer Hoffest von 1184 hineingestellt —, hier stand die Beziehung zum Heidentum und zum Oriente offen und äußerte sich dichterisch schon früh in Formen, die dann erst Friedrich II. in die Tat umsetzte und hier lag die *dulcis Francia* vor den Toren, umschlossen von der gleichen kulturellen Atmosphäre, die ganze westliche Welt von Brabant, dem Hennegau, dem Valois bis nach Burgund und zur Provence, zum arelatischen Königreich. Ja, Friedrich zögerte bekanntlich nicht, die Grenzen seiner Hohenstaufenlandschaft selbst grade über diese südlichen

Gebiete auszudehnen, während der Hennegauer 1184 in eigener Person zum großen Hoftag kam, um im Glanz von Luxus, Pracht und Schönheit huldigend und dienend das Schwert des Kaisers tragen zu dürfen.

1152 belehnt der König noch Berthold IV. von Zähringen mit Burgund und der Provence. Er wird mit ihm in diesen beiden Ländern Einzug halten und hat, solange er dort ist, daselbst die Herrscher- und Verfügungsgewalt. Es war dies nur die Erneuerung des Akts von 1127, als Lothar Konrad von Zähringen nach der Ermordung Wilhelms mit Hochburgund belehnte, was freilich nicht mehr als eine bloße Titulatur geblieben war.

Aber zu Pfingsten 1156 vermählt sich der eben zum Kaiser Gekrönte mit Beatrix von Hochburgund und er beginnt, Burgund und die Provence im Namen seiner Gemahlin als Familiengut in Besitz zu nehmen.

1157 Fahrt nach Burgund, Hoftag zu Besançon. Fast alle Vornehmen des Landes kommen zusammen. Der Cäsar widmet sich den burgundischen Verhältnissen und er hätte mit seinem Gefolge bis Arles reiten können, so friedlich lag das blühende Land vor ihm da. Aber die Großen des Landes, die Bischöfe von Vienne, Lyon, Valence, Avignon, der Fürst von Clérieux kamen selbst an den Hof, um ihre Lehen entgegenzunehmen.

1162 Synode zu St. Jean de Losne an der Saone im Bistum Besançon, wo der Cäsar den ganzen Sommer über ein außerordentlich langes und breites Gebäude aufführen ließ. Um Johannis erschien er da mit dem Papst und den Fürsten.

1178 der Zug ins arelatische Königreich von Süden her aus Turin über den Mont Cenis und das Gräberfeld von Alischanz. Zug nach Arles, Krönung daselbst. Orange, Valence, Vienne, Lyon, Rückmarsch durch Burgund nach Deutschland. Unter den wenigen deutschen Rittern, die ihn begleiten, ist Graf Rupert von Durne, einer der Mäzene Wolframs von Eschenbach, des deutschen Dichters der Schlacht von Alischanz.

1186 Erneuerung des arelatischen Zuges; 1187 Pfingsten zu Toul; 1188 Heinrich VI. in Lyon.

Was will gegenüber so festen Griffen nach Burgund, so starkem Willen nach der Provence der Umstand besagen, daß auch der Welfe in zweiter Ehe eine französische Gemahlin hatte, eben jene Mathilde Plantagenet, Tochter der Eleonore von Poitou, ein Kind

freilich von 12 Jahren, als er sie ehelichte! Das war ohne Wirkung geblieben. Hier aber war die Wirkung dieser großen Raumerweiterung alsbald mit Händen zu greifen.

Der Trierer Kleriker Lamprecht hatte die Dichtung, die ihm der französische Kleriker Alberich von Besançon bot, schon früh ergriffen und sie im Deutschen nachgedichtet: das Lied von Alexander dem Großen. Aber Original wie Übertragung gefallen der jungen Hohenstaufenzeit bald so nicht mehr. Es war noch zu wenig verständnisvolle Freude an der großen Persönlichkeit in diesem ersten Wurf, zu wenig Freude an Aktivität und Welt und noch zu viel kluniazensischer Geist, Geist vom Motiv *vanitas vanitatum*. Nur der Stoff gefiel, spielend in Antike und Orient zugleich, und der große Gegenstand: der weltbezwingende Held; Form und Geist gefielen noch nicht. Da schuf um 1160 in modernerer Technik, frühhöfischem Stil, rheinischer Literatursprache ein anderer Geistlicher eine schöne freie große Umdichtung davon, die sie nun alle gelesen haben, Eilhart wie Veldeke. Alexanders sorgfältige und sorgfältig mitgeteilte Erziehung in den sieben freien Künsten wie in der Waffenkunst wird zu einem Fürsten- und Ritterspiegel, Alexander selbst wird zum Muster des Rittertums. Heroischer und minniglicher Abglanz fällt über alles. Der Feldzug gegen Porus und schon der gegen die Perser wird zu einem Sarazenen- und Mohrenfeldzug. Aber viel Licht fällt dabei schon auf den Gegner. Das Bild des edlen Heiden erhebt sich, von den heidnischen Göttern wird schon mehrfach objektiv und ohne Schmähung behandelt. Grade darin werden wir staufische Sonderart erkennen. Als die Leute des Landes Occidratia den jungen Imperator um die Unsterblichkeit bitten, weil sie ihn selbst für unsterblich halten, verweist er es ihnen zornig, weil er selbst nicht unsterblich sei. So wird man einst von Friedrich selber glauben, daß er unsterblich sei, wie ja denn mehr als eine Linie den ersten Weltbeherrscher mit dem deutschen Weltbeherrscher verbindet. Aber als die Leute hören, Alexander sei nur ein sterblicher Mensch, da fragen sie, warum er denn alsdann soviel Großes auf Erden unternahme. So mochte man fragen angesichts der weltumspannenden Hohenstaufentätigkeit. Und da antwortet im Gedicht der junge Eroberer, das sei so geordnet von der höchsten Gewalt. Was uns auferlegt sei, müßten wir tun. Das Meer würde nicht tosen, wenn der Sturmwind es nicht aufwühlte. Solange ich lebe

und Meister meiner Sinne bin, muß ich beginnen, was mir Genügetut. Hätten alle Menschen euren Sinn, was sollte ihnen dann das Leben?

Man wird darinnen Geist vom Geiste Friedrichs I., Heinrichs VI., Friedrichs II. spüren. Man wird darinnen den cäsarischen Geist vieler lateinischer Briefe und Erlasse der drei Hohenstaufen wittern ganz unmittelbar. Es ist ungeheuer symptomatisch, daß dies auf antiker Tradition beruhende Alexandergespräch jetzt hier wieder erscheint. Die Maxime einer neuen, eminent persönlichen, eminent aktiven, lebensfrohen Zeit. Ein unkontemplatives Bekenntnis zum weltlich irdischen Geschick. Zur selbstverständlichen Erfüllung seiner selbst wie einer göttlich-elementaren Erscheinung. Zum Tun, zum Strebend-sich-Bemühen, zum heroischen Suchen und Finden.

Wenn wir uns hier mit der Frage unterbrechen, wie denn das Elsaß, das doch mitten in dieser staufischen Landschaft lag, das den Herrn der ganzen Bewegung in seiner Pfalz zu Hagenau und in Straßburg häufig mitten in sich sah, auf das Hohenstaufentum reagierte, so fällt die Antwort, falls man nach der einzigen laut werdenden Stimme schließen darf, ablehnend und böseartig genug aus. Es mag freilich unmöglich sein zu entscheiden, ob dies so früh schon die typische Einstellung ist, die das Elsaß nun einmal seinen jeweiligen Herren entgegenbringt, oder ob lediglich ein Zufall den Satiriker Heinrich mit seinem Tierepos von Reinhart dem Gleißner oder Isengrims Not in jenen später so unentwegt widerborstigen Stamm versetzt hat; jedenfalls ist es nun einmal ein elsässischer Kleriker, ein ausgebildeter und wohlunterrichteter Mann zwar, der diese travestierende Rolle in der Hohenstaufendichtung spielt. Unter dem Bilde des wilden Löwen, dem Tiger und Ameisen ihren Nacken beugen, hat auch der Erzpoet gelegentlich den Kaiser gefeiert, hier aber scheint der Kaiser unter dem Bilde des Königs Vrevel verhöhnt und verurteilt zu sein, der die Rechtsprechung versäumt und, von Reue gepeinigt, mit all den Seinen ein schimpfliches Ende nimmt, weil er einem Elenden Gehör schenkt. Wir glauben, daß dies Gedicht von des Löwen Krankheit und Hoftag voll dunkler, böser und bitterer Anspielungen auf Dinge aus der Zeitgeschichte ist, auf Ereignisse des staufischen Hofes. Der Elefant wird mit Böhmen belehnt und das frumbe weise steinalte Kamel wird Äbtissin des Nonnen-

klosters zu Erstein. Ob bei dem Elefanten an den starkleibigen Wladislaw II. zu denken ist, den Rahewin *viribus praepollens, manu audatiaeque magnus* nennt, diese Frage wird mindestens zu erheben sein. Die einzelnen Hofämter werden mit Schimpf und Schande bedacht. Ein betrogener Betrüger, ein Lump voll fabelhafter Niedertracht, ist imstande, den ganzen Glanz des Hoflebens aufs böseste zu trüben. Das Gedicht ist frech, zynisch, geistvoll, trefflich komponiert und voll schlagender satirischer Gestaltungskraft, aber es ist voll Bitternis und Spott über Hof und Adel und parodiert unverkennbar im einzelnen und aufschimpflichste die höchsten Ideale der Zeit: Heldentum und Minnedienst. In all diesen bezeichnenden Dingen ist Heinrichs Werk von seiner französischen Vorlage völlig unabhängig, und er hat damit dem Staufer ein peinliches literarisches Löwendenkmal errichtet, ungefähr wohl um dieselbe Zeit, da der Welfe zu Braunschweig sein stolzeres Löwendenkmal in Bronze goß.

Heldentum und Minne, Alexander und Tristrand! Denn, wie wir an Eilhart schon sahen, auch den modernen Minneroman hatte das Hohenstaufentum unter seine Fittiche genommen. Wir haben zwei weitere frühe Proben davon: den 'Grafen Rudolf' und das erste deutsche Gedicht von 'Flor und Blancheflor'. Die Sprache des 'Floyris' weist an den Rhein, vermutlich lag dem Original wiederum die Absicht zugrunde, jene rheinische Literaturmundart zu treffen. Und der junge Graf Rudolf von Arras weist, als der König von Jerusalem sich einen König zum Schenken wünscht, wie es der Kaiser habe, dem er doch ebenbürtig sei, lachend diesen spaßhaften Gedanken weit zurück: *wande keisers genôz ne wart noch nie nechein geborn*, mit der Macht und dem Glanz des römischen Kaisers könne sich niemand vergleichen. Dieser Dichter steht auf des Staufers Seite und verherrlicht ihn; er treibt — wie das sonst lateinisch geschieht und damit zugleich viel politischer im Antichristspiel und beim Erzpoet — den großen stauferischen Imperialismus. Die Minne aber steht als bewegende Macht im Mittelpunkt beider Erzählungen. Und die Macht der Minne ist in beiden Romanen so groß, daß sie über die konfessionellen Grenzen geht. Der 'Graf Rudolf' behandelt die Liebe eines christlichen Ritters zu einer heidnischen Frau. Um der Minne willen verläßt erstaunlicherweise der christliche Ritter das christliche Heer und tritt, ein früher Vorläufer Gahmurets, in die Dienste

des heidnischen Königs. Und im Roman vom jugendlichen Liebespaar Flor und Blancheflor ist umgekehrt der Jüngling ein Heide, das Mädchen eine Christin. Treue Liebe führt auch hier über Not, Trennung und Gefahr unter den Augen des gerührten großmütigen heidnischen Königs, der die Sklavin freigibt, zu einem glücklichen Ende. Großmut und Edelsinn fallen in beiden frühen Romanen der 70er Jahre weitaus auf die heidnische Seite. Das Rolandslied, ungefähr zur selben Zeit drüben in der welfischen Sphäre gedichtet, kann nicht schließen, ohne von seinem Mäzen zu verkünden: *di haiden sint von im bekêret* (9046), wie es die Kaiserchronik ganz ähnlich von Kaiser Lothar und seiner Gemahlin tat (17178). Das liegt im Gesichtskreis unserer Dichter nicht mehr. Dort waren die Heiden lediglich Glaubensfeinde, daher moralisch verworfen, ehrlos und zu vertilgen; hier verpflichtet schon beide Parteien in gleicher Weise edelstes Rittersium.

Das aber erscheint symptomatisch für den Hohenstaufenhof. Das nimmt Friedrichs II. Politik, die im Gegensatz zu Kirche und Papst auf Versöhnung mit den Heiden gebaut war, literarisch früh voraus. Das ist das antipäpstliche und durchaus souveräne Bild vom Gottesstaat, das sich diese neuen Cäsaren machten, mit antik römischer Liberalität, unbekümmert um Papst und Kirche. Man kennt ja die Konsequenzen, die später Friedrich II. aus dieser Heidenfreundlichkeit für seine Lebenshaltung zog. Wie er sich mit Sarazenen am liebsten umgab. Und wir wissen, wie die orientalische Pracht seines Auftretens in Deutschland, wenn sein kaiserlicher Troß daher kam wie die bunten und märchenhaften Umzüge eines Kalifen, zusamt der Heidenfreundlichkeit im 'Parzival' gewissermaßen schon vorausgenommen war. Wie Gahmuret einherzieht, als er aus dem Morgenlande zurückkam, so wird Friedrich selbst durch die deutschen Lande ziehen. Wie Wolfram über die Heiden denkt, die großmütigen und edlen, so wird der Kaiser selbst über sie denken.

Wolframs viel von ihm zitiertes Vorbild Heinrich von Veldeke steht offenbar völlig, so lange er noch am Rhein lebt, bei der friderizianischen Partei. So eben trifft man ihn 1184 auf dem Mainzer Tag, dem Fest der Schwertleite Heinrichs VI., mitgenommen offenbar von dem Grafen von Looz, der zugleich Mainzer Burggraf war. Eben dieses Festes und des Kaisers selbst gedenkt er in der 'Eneid' mit berühmten Worten. Daß er in seinem 'Servatius'

ein offener Gegner Papst Alexanders III. sei, ja, daß der 'Servatius' in erster Linie ein tendenziöses, ein publizistisches Werk sei, daß den Dichter weniger früher Dichterruhm als seine politische Stellung nach Mainz gebracht habe, hat sich in dieser Form nicht halten lassen. Wir sagten auch schon, so ausgesprochene Politik dichten die staufischen Dichter nicht. Aber sein Aeneasroman setzt die Bewegung fort, die mit dem Alexanderroman begann; zum antiken Element gesellt sich nun in noch breiterem Ausmaß das minnigliche. Flor und Blanche flor, Tristrand und Isalde haben sich in Aeneas und Dido, Aeneas und Lavinia neue Liebespaare an die Seite gestellt. In Stil und Metrik, Form und Inhalt ist nun jenes hochhöfische Maß erreicht, das scharf kontrastiert zu aller weltlichen Dichtung und dessen Durchbruch nur möglich war in einer Herrschaftssphäre, die vom Westen in jeder Weise vollen Besitz ergriff, politisch, künstlerisch, geistig. Teilt man, so wie wir es hier versuchen, die geistige Welt dieser Frühzeit zwischen Staufer und Welfen ein, so ist, — da ein drittes Feld von gleicher magnetischer Stärke wie etwa dann der Thüringer Landgrafenhof, der Veldeke alsbald aufnimmt und bindet, zunächst noch nicht in Betracht kommt — nur der staufische Raum die Sphäre, aus der sich die Erscheinung Veldekes erklärt. Es ist für diese Zuteilung weniger das sehr zweifelhafte publizistische und politische Element in Veldeke entscheidend als das geistige und das künstlerische.

Man hat vielfach den Eindruck gehabt, als müsse es eine rheinische Artusdichtung um diese Zeit gegeben haben, mit der z. B. Hartmann von Aue in Verbindung gestanden habe, gewissen Namen seines 'Erec' zufolge. Jedenfalls können wir uns vorläufig kein genaues Bild von dieser, vermutlich primitiveren, frühhöfischen Artusdichtung machen; König Artus und sein Kreis reicht vorerst nur mit Eilharts 'Tristrand' in unsere Sphäre hinein. Man glaubte ferner, und dies ist wahrscheinlicher, daß es eine rheinische Karlsdichtung zu unserer Zeit gegeben habe, und man ist geneigt, den mittelfränkischen Roman von 'Morant und Galie', den wir, von einem alten Bruchstück abgesehen, hauptsächlich nur dadurch kennen, daß ihn die späte Kompilation 'Karlmeinet' in sich aufgenommen hat, für einen Rest dieser rheinischen Karlsdichtung zu halten. Es ist ferner kein Zweifel, daß der 'Moriz von Craun' aus unserer Sphäre stammt; als der besinnliche rheinfränkische Dichter einleitungsweise, angeregt vielleicht durch die Einleitung

des Cliges, die Etappen des Rittertums, Griechenland, Troja, Rom, Kärlingen, zeichnet, fehlt dabei, vielleicht bezeichnenderweise, König Artus und sein Kreis. Eine geschlossene französische Vorlage scheint mir noch keineswegs erwiesen zu sein. Der Dichter arbeitet mit französischen Erzählmotiven und seine Helden sind Personen aus der französischen Zeitgeschichte, weil der Kulturraum ganz und gar nach Frankreich hin geöffnet ist, aber sein Maere hält sich in Veldekes, des jungen Hartmann und des deutschen Minnesangs Nähe, nennt Köln, Flandern, die Maas und den Rhein, und die lombardische Fahne, die in Gestalt des Segels von dem wunderlichen *carroccio* weht, wird der Dichter vermutlich bei peinlicher Gelegenheit vor Mailands Toren selber gesehen haben. Und schließlich darf man wohl auch des Rheinfranken Otte 'Eraclius', wiewohl nicht am Rhein entstanden, doch aber dadurch in den staufischen Kreis einbeziehen, daß er höchstwahrscheinlich zu Landshut am Hof des Wittelsbachers Ludwig I., des Kelheimers gedichtet wurde, der ein Enkel der Gräfin Agnes von Looz und Sohn Ottos I. von Wittelsbach war, des kaiserlichen Bannerträgers in der Veroneser Klausen. Man erinnert sich hierbei an die — vielleicht nicht viel ältere — oberrheinische *Servatiusdichtung*, von der dargetan worden ist, daß sie auf Kenntnis Veldekes beruht, vermittelt vermutlich durch die Mutter des Kelheimers, die Herzogin Agnes, Tochter der Gräfin Agnes von Looz.

Diese drei Romane — 'Morant und Galie', 'Moriz von Craun', 'Eraclius' — tragen, wiewohl wahrscheinlich sämtlich schon in hochhöfischer Zeit gedichtet, in verschiedenster Beziehung trotzdem noch gemeinsam die frühhöfische Kulturform an sich. Und sie behandeln gemeinsam in auffallend eindringlicher Art, wiewohl in verschiedenster Gestaltung und mit verschiedenster Lösung, das Problem der Frau zwischen zwei Männern, wie es durch den modernen Minnedienst offenbar zu einem der brennendsten Gesellschaftsprobleme geworden war. Sie reihen sich damit dem 'Tristrand' an und stellen sich füglich auch zum 'Tristan' Gottfrieds, während Hartmann und die Artusdichtung oder Wolfram und seine Schule oder später die großen Epigonen der höfischen Epik im wesentlichen von anderen Problemen gefesselt werden. Wie nun die Lösung dieses brennenden Problems von unseren Dichtern einzeln gefunden wird, haben wir im 2. Kapitel stärker

verwertet; die einander schroff widersprechende Art der Lösungen zeigt aber, wie die Kultur dieses Kreises zur Selbstbesinnung gelangt ist. So eben lehrt der Prolog zum 'Moriz von Craun', den man mit Recht eine Kulturmorphologie des Rittertums genannt hat, wie diese sich ihrer bewußt gewordene Kultur nach einer Fundamentierung sucht und wie sie, gleich dem Kaisertum, das Bedürfnis fühlt, sich aus der Antike ihr Daseinsrecht zu holen. Ist es Kaiser Karl für den Dichter, der das Rittertum, nachdem es in Rom versunken, der Welt wieder neu errichtet hat, so trifft er mit dieser, wenn wir so wollen, ritterlichen Auffassung von der Karolingischen Renaissance durchaus die Intentionen des Kaisers.

Aber der frühe Veldeke erscheint auch als Lyriker im Zusammenhang mit dem staufischen Kreis. Wir denken an jene Gruppe von Lyrikern, die sich um Kaiser Heinrich VI. stellt; ja, vielleicht hebt sich in Lyrik, Musik und Architektur die große staufische Kulturlandschaft am allerklarsten heraus. Friedrich von Hausen der eine, Rheinländer aus der Gegend von Worms, ein *familiaris* des Mainzer Erzbischofs, des jungen Königs Heinrich, Kaiser Friedrichs selbst, immer in der Umgebung eines von ihnen, mit ihnen in Italien, Sizilien, Frankreich und allen Provinzen Deutschlands, zugegen bei dem Gespräch des Kaisers mit dem König von Frankreich, betraut mit der Begleitung des Grafen vom Hennegau, fünf Wochen vor dem Tod des Kaisers sterbend auf dem Kreuzzug im heiligen Land, ein *probissimus, strenuus, famosus, egregius miles*, wie ihn die Quellen nennen, ein *vir probus et nobilis, qui egregiae laudis et honestatis prae omnibus illo in tempore nomen acceperat*: — *strenuus, probus* und *nobilis* auch in seiner Lyrik, die von Liebe und Kreuzzug handelt, beherrscht durch und durch und grenzenlos hingegeben seiner höheren Pflicht, für ewig das Abbild und der tiefste Inbegriff entschlossenen geraden ernsten ritterlich-geweihten Wandels vor dem Herrn. Bernger von Horheim sodann, aus dem rheinfränkischen Harheim im Niddagau bei Frankfurt, an einer von Heinrich VI. entbotenen Heerfahrt nach Sizilien beteiligt, dann in der Umgebung Philipps in Italien, ausgesprochen still und schön in seinen Liedern, Musterbeispiel des geduldig Liebenden. Der Freiherr und Epiker Bligger von Neckarsteinach als dritter, in Kaiserslautern wie in Piacenza wie auch sonst nachweisbar in der Umgebung Kaiser Heinrichs, seine Liebe am Rheine suchend und ihr tausendmal mehr

ergeben als Saladin seinem Damaskus, wie er sagt, lebhaft und nachdenklich zugleich, stolz darauf bedacht, die Leute das Leid seiner Liebe nicht merken zu lassen. Man mag den Kreis mit Veldeke im Norden, mit dem oberelsässischen Freiherren Ulrich von Gutenberg und dem Grafen Rudolf von Neuenburg-Fenis im Süden abgrenzen, welchen beiden unmittelbare Beziehungen zum Hofe freilich nicht nachgewiesen sind, aber in seinen Mittelpunkt wird man Heinrich VI. selber stellen mit seinem hinreißend-schönen, stürmisch-bewegten, hochfürstlichen Liebes- und Sehnsuchtsruf: *Ich grüeze mit gesange die süezen, die ich vermiden niht wil noch enmac*. Wohl sagt der königliche Dichter in diesem Lied, daß ihm die Liebe wichtiger sei als die Krone, die ihn erwartet, aber es bleibt außerordentlich bezeichnend, wie eben um diese Krone, um Königtum und Herrschermacht, unaufhörlich seine Gedanken schweifen. Mit Rudolf von Fenis, der an der romanisch-deutschen Sprachgrenze lebt, in dem die fremden Vorbilder am lebendigsten sind, ist der Übergang in die burgundisch-provenzalische Welt gegeben. Denn alle diese Lyriker eines neuhöfischen Liedstils, denen zum ersten Mal in Deutschland die Form der schönen dreigliederten Strophe zum künstlerischen Erlebnis geworden war, die zum erstenmal Frauen- und Minnedienst der hochhöfischen Art dichteten und lebten, bilden einen geschlossenen Kreis mit ihren burgundisch-provenzalischen Kunstgenossen. Sie stehen alle, von hüben wie von drüben, mehr oder minder im Raum der hohenstaufischen Landschaft. Es ist bekannt, wie sich Heinrich VI. und Friedrich II. auch mit provenzalischen Troubadours selber umgeben. Dieselben geistigen Wellen umgleiten sie hier wie dort, von Nachahmung in plumpem Sinne kann nicht so ohne weiteres gesprochen werden. Die Sprache, ob deutsch oder provenzalisch, ist demgegenüber, wie bei dem Südaemannen Rudolf von Fenis, wirklich fast von untergeordneter Bedeutung. Und es ist, abgesehen von zahllosen einzelnen Beziehungen jeglicher Art, besonders ein ganz singuläres, vorher nicht vorhandenes, nachher in zerstreuten Einzelercheinungen wieder verschwindendes Versmaß, das sie alle miteinander, hüben wie drüben, gemeinsam haben: der daktylische viertaktige Zehnsilber. Es ist der neue und geradezu singuläre Hofton, man möchte sagen, ein Kennzeichen dieses Kulturkreises, der über den Sprachgrenzen liegt. Reiner Reim und Strophenverknüpfung kommen als weitere

Elemente der Form zu diesem daktylischen Rhythmus und zu der Dreigliedrigkeit der Strophe hinzu, um diesen neuen übernationalen Liedstil zu bezeichnen. Dazu kommen gleiche Motive, dazu kommt vor allem auch die gleiche musikalische Struktur, die gleiche Melodie. Dem Stilwechsel im Versroman entspricht ein Stilwechsel im Lied und ein Stilwechsel in der Musik. Dem neuen Versroman und der neuen Kanzone drüben in der *dulcis Francia* antworten genau die gleichen Erscheinungen im deutschen Hohenstaufenkreis. Und ein eigentümlicher Glanz liegt über dem allen: eine cäsarische Haltung und der Atem großer Persönlichkeiten, etwas eminent Persönliches, Aktives, Moderngesinntes und Lebensmutiges steht fühlbar hinter der ganzen Erscheinung; auf die repräsentative Gestaltung, auf das Imponierende der äußeren Erscheinung wird ein hoher Wert gelegt. Es ist bemerkenswert, wie die Lyriker dieser Gruppe gelegentlich ausdrücklich bezug nehmen auf die epischen Motive der staufischen Sphäre, wie Hausen und Gutenberg die 'Eneid' zitieren, Veldeke und Horheim den 'Tristrand', Gutenberg außerdem den 'Alexander' und den 'Floris'. Und wer solchem Versuche, wie wir ihn hier anstellten, sich hingibt, der wird nicht zweifeln, daß ein Streit um das Hagenau, dem der klassische Lyriker Reinmar entstammt, müßig ist, daß jedenfalls ein österreichisches Hagenau überhaupt nicht in Frage kommt und daß damit nur die Stadt der staufischen Kaiserpfalz gemeint sein kann.

* * *

Es würde dem Kunsthistoriker schließlich nicht schwer sein, unser Bild mit seinen Farben weiter auszumalen und gleichfalls einen Kulturkreis zu zeichnen, der von Arles, Toulouse, Autun über das Elsaß bis nach Gelnhausen und Nymwegen reicht. Man mag sich erinnern, daß für das Elsaß — seit dem 10. Jahrhundert ein Teil des Herzogtums Schwaben, seit 1079 in staufischem Besitz — die staufische Zeit zur architektonischen Glanzzeit wird, daß es auf diesem Gebiet infolge der Bautätigkeit der Staufer seit dem 12. Jahrhundert in eine zentrale Stellung rückt und sein Einfluß weit rheinabwärts reicht. Die konsequente Machtkonzentration der Staufer im Elsaß seit 1137, die sich politisch durch Ansiedlung staufischer Ministerialen aus Schwaben äußert, äußert sich architektonisch in Neugründungen von Kirchen, der Neu-

gründung des zerstörten Klosters Hohenburg auf dem Odilienberg, das staufisches Hauskloster wurde, meist unter Äbtissinnen aus staufischem (Relindis) oder staufischem Ministerialen-Geschlecht. Man mag an die Neubauten von St. Fides zu Schlettstadt (1160), von St. Peter und Paul in Rosheim, St. Georg in Hagenau denken. *Tempore quo rediit superatis Mediolanis nos rex Romanus fieri iussit Fridericus* schrieb der Ruhmsinn Barbarossas auf den Glasfenstern von St. Fides ein. Man mag an den Umbau der Burg zu Hagenau 1164 in eine kaiserliche Pfalz unter Barbarossa denken, verschwistert mit den roten Sandsteinpfalzen von Kaiserslautern 1158, Kaiserswerth 1184, Schöpfungen gleichfalls Barbarossas, und von Gelnhausen, wo die prachtvolle Pfalz sich neuerdings als eine Schöpfung Kaiser Heinrichs erwiesen hat. Und wie der Dom zu Worms Zeugnis ablegt von dem rheinabwärts reichenden Einfluß des romanischen Kirchenbaus im Elsaß, so erstreckte sich Friedrichs Trieb, die Pfalzen wieder herzustellen, auch rheinabwärts auf die alten herrlichen Karlspfalzen von Ingelheim und von Nymwegen, dem noch vom Kreuzzug, in einem Brief an Heinrich ausgedrückt, seine Sorge galt. Wie nach Wimpfen (um 1200), so haben auch hierhin nun vielleicht ausgesprochen elsässische, staufische Formen gereicht. Man mag auch an den elsässischen Burgenbau denken, dessen großartigste Repräsentanten, Hohenkönigsburg, Girsbaden, Landsberg, von den Staufern oder ihren Ministerialen herrühren. Man mag sich daran erinnern, wie auch das Sakrarium des cäsarischen Amtes sich auf elsässischem Boden befand, die dreigeschossige Marmorkapelle, verwandt übrigens der Aachener Pfalzkapelle Kaiser Karls, in der Pfalz zu Hagenau, in deren oberstem Geschoß sich Krone und Schwert befanden, die erhabenen Symbole der Idee von der Weltvogtei, die die Staufer mit neuem Inhalt erfüllten.

Die sogenannten südfranzösischen Einflüsse in dieser staufischen Architektur sind so bekannt wie in der staufischen Lyrik. Der Wiederaufnahme antiker Kapitelltypen, antiker Portalgedanken, antiker Dekorationsmotive aus südfranzösischer Überlieferung vergleicht sich die Wiederaufnahme jenes daktylischen Rhythmus, von dem wir sprachen. Es sind notwendige äußere Formmerkmale der erneuerten antiken Cäsarenidee, instinktiv hergeholt aus jenem Südfrankreich, darinnen die antike Überlieferung noch am lebendigsten war und das also in diesem neuen Imperium nicht fehlen

durfte. Und nun erweckt und verarbeitet zu jenem imposanten Ausdruck von wehrhafter Kraft und strahlendem, höfischen Glanz, von Harmonie und Ausgeglichenheit, technischer Vollkommenheit und geistiger Würde, Macht und Eleganz, der alles Staufische so unwiderstehlich umgibt von der Lyrik Heinrichs VI. bis zu seiner Kaiserpfalz in Gelnhausen. Wahrlich das Welfische lag ärmer und unscheinbarer im Hintergrunde, kleinbürgerlicher, in minder sonnenhaftem Schicksal. Und daß der Welfe Otto IV. sich plump und unberufen eine Zeitlang in das größere Ausmaß stellte, dafür hat ihn das unerbittliche Fatum rücksichtslos und grausam bestraft. Aber dies Fatum trug den Namen und das Angesicht des wahren, des staufischen Kaisers Friedrichs II., das cäsarisch, selbstherrlich, groß und frei hinter dieser ganzen geistigen Landschaft steht:

„Zum Karlen- und Ottonenplan im Blick
Des Morgenlandes ungeheuren Traum,
Weisheit der Kabbala und Römerwürde,
Feste von Agrigent und Selinunt.“

HÖFISCHE KULTUR DER BAROCKZEIT

VON

GÜNTHER MÜLLER

I. DAS AUSWAHLSYSTEM¹⁾

Die Tragödie ist an der Majestät dem heroischen Gedichte gemäß, ohne daß sie selten leidet, daß man geringen Standes Personen und schlechte Sachen einführe: weil sie nur von königlichem Willen, Todschlägen, Verzweiflungen, Kinder- und Vätermorden, Brande, Blutschanden, Kriege und Aufruhr, Klagen, Heulen, Seufzen und dergleichen handelt.“

Im 5. Kapitel seines Buches von der deutschen Poeterei (zuerst 1624) hat Opitz diese Anweisung gegeben. Er handelt da von der Invention oder Erfindung der Dinge, als einer Zugehör der Poesie. Die Erfindung bestimmt er als eine intellektuelle Fassung des von der Einbildungskraft Gegebenen. Das kann Himmlisches wie Irdisches sein, also Natürliches und Übernatürliches — Addison und weiter die Zürcher bringen in diesem Feld nicht Neues, sondern neu Betontes —, kann ins Reich des Lebendigen und des Leblosen gehören. Einen unabsehbaren Umkreis von solchen „Sachen“ gewährt die Einbildungskraft. In behutsamem (oder eklektischem?) Nebeneinanderstellen von nachbildenden und schöpferischen Akten wird dann der Einsatz dichterischen Wirkens bestimmt als eine Art Entschluß, aus diesem Umkreis etwas zu beschreiben und hervorzubringen. Und das — hier schließen sich Voluntarismus und Intellektualismus zeitgemäß in eins — vollzieht sich eben in der „sinnreichen Fassung“. Mit ihr hängt, so führt Opitz weiter, die Gliederung des vorschwebenden Sachbestandes zusammen. Sie soll füglich und artig sein, soll also dem Gegenstand und den eigenständigen ästhetischen Forderungen gerecht werden. Und dabei kommt es erheblich auf die Ansprüche an, wie sie die Genera carminum, die Gattungen, von sich aus stellen.

¹⁾ Den Ausführungen liegen Vorträge zugrunde, die im Davoser Hochschulkurs, März 1928, gehalten wurden.

Opitz würde nicht seiner weltmännisch-klerikalen Zeitspanne, nicht dem Deutschland des moralistisch-intellektualistischen Humanismus angehören, wenn er in den Gattungen oder gar über sie hinweg das Lyrische als das quellhaft Dichterische aufspürte, wenn er in seiner Gattungslehre Gehaltsästhetik triebe¹⁾. Sein Büchlein hat überhaupt nichts mit einer Philosophie oder Deutung der Kunst zu tun. Es ist kein Beitrag zum Verstehen von Erscheinungen, sondern ein knapper, fast dürftiger Abriß von Anweisungen für das Verfertigen von Gedichten, von „Wortkunstwerken“ im echt humanistischen Sinn. Die Zeit der Poetiken ist in der Tat die Zeit des Humanismus²⁾. Die Zeit, in der Poetik und Homiletik zusammengehören. Schon ein Menschenalter vor den meistgenannten „Renaissance-Poetiken“ hat Erasmus, diese unerschöpfliche Quelle, sein grundlegendes homiletisches Werk geschrieben, ganz mit der Betonung altkirchlicher und alt-römischer Kunst, die das 17. Jahrhundert zeigt. Predigtkunst und Dichtkunst stellen sich dieser Welt als Sonderarten der alles Menschliche umfassenden Wort- und Sprechkunst dar: der Rhetorik.

Es ist hier nicht der Ort, die Abgrenzung des Renaissance-humanismus von der mittelalterlichen Rhetorik zu bestimmen. H. Brinkmanns Buch 'Zu Wesen und Form mittelalterlicher Dichtung' (1928) hat das große Verdienst, den breiten Zusammenhang rhetorischer Bestände in der mittelalterlichen Dichtwelt aufzuzeigen. Mit Recht heißt es darin: „Seltsamerweise ist auch heute noch die Anschauung verbreitet, die Poetik, unbekannt dem Mittelalter, sei eine Schöpfung der Renaissance. In Wahrheit aber unterscheidet sich etwa Opitzens Buch von der deutschen Poeterei nach seinem Grundcharakter durchaus nicht von einer mittelalterlichen ars versificatoria. Beide sind nicht Theorie der Dichtung in unserem Sinne, sondern Anweisungen zum Dichten, Lehrbücher dichterischer Mittel“ (S. 29f.). Und er zeigt, wie diese

1) Sehr Förderliches zur Geschichte von Gehalts- und Gestalts-ästhetik findet sich bei O. Walzel, *Gehalt und Gestalt im Kunstwerk des Dichters* (Handbuch der Literaturwissenschaft).

2) Lessing unterscheidet im Eingang des Laokoon den Mann von feinem Gefühle — den Liebhaber —, den Philosophen, der in das Innere des ästhetischen Wohlgefallens einzudringen sucht, und den Kunstrichter, der über den Wert und die Verteilung der allgemeinen Regeln nachdenkt; den Humanisten nennt und kennt er nicht.

Tradition in die Spätantike zurückreicht und immer wieder, auch vom Renaissancehumanismus, zu ihr zurückführt.

Wie Predigtkunst und Dichtkunst, so gehören auch Briefkunst und Kanzleikunst, gehört nicht nur politischer Vortrag, sondern ebenso die Kunst der gesellschaftlichen Unterhaltung und des gelehrten Gesprächs zum Herrschaftsgebiet der Rhetorik. Diese also ist nicht eine besondere Stilart bestimmter Zeiten, sondern ist ein umfassender Strukturbereich der verschiedensten sprachlichen Äußerungen, der in der Geschichte der Literatur mannigfaltig und jeweils „zeit“gemäß Schrifttum wurde. Wo sich die sprachlichen Äußerungen den in diesem Bereich herrschenden Geboten zuordnen, da ist das Gesprochene als Wortkunstwerk auf eine bestimmte Ebene der ästhetisch-literarischen Wirklichkeit festgelegt. Zugleich damit ist aber solchem Sprechen und Gesprochenem ein bestimmtes Verhältnis zum Sprechenden und Hörenden gegeben.

Die Rhetorik gibt an, wie über einen beliebigen Gegenstand „füglich und artig“ gesprochen werden kann. Der Sprechende entscheidet, über welchen Gegenstand und mit welchem Zweck er sprechen will. Ob er das in der „Gattung“ der Rede, der Predigt, der Poesie, des Dialoges, des Briefes, des Erlasses tut, das steht ihm weitgehend frei, doch weist die Rhetorik gewisse Bindungen zwischen Gegenstand, Tendenz und Gattung an. Ist aber die Entscheidung gefällt, so weist die Rhetorik an, wie demgemäß gesprochen werden muß. Es gilt überall zunächst, die Gegebenheiten der „Einbildungskraft“ zu fassen. Für die Fassungen aber gibt es bestimmte Grundarten mit eigenen Gesetzen. Das „Thema“ wird frei gewählt, die allgemeine Fassung, die es erhalten soll, frei bestimmt. Die Ausführung richtet sich dann nicht mehr nach der Bewegtheit des Schaffenden — richtiger: des Fassenden, sondern nach den Forderungen der gewählten Fassung. Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: der Sprechende wählt als Thema die Beständigkeit der Unbeständigkeit. Er wählt als Fassung die Form der Predigt, des Briefes, des Dialoges, der Tragödie, der Komödie, des heroischen Gedichts, des Epigramms. Nun ist es seine Aufgabe, demgemäß „rhetorisch“ richtig zu sprechen.

Hier wird die intellektuelle Distanzierung greifbar, der bestimmende Grundzug aller kulturell führenden Literatur des

17. Jahrhunderts¹). Das schöpferische Erleben ist damit keineswegs ausgeschaltet — Opitz vertritt wieder die allgemeine Anschauung, wenn er seine Regelsammlung vorträgt „nebenst dem, daß er ein Poete von Natur sein muß“ —, aber es wird einer erlebnisjenseitigen Norm untergeordnet. Das persönliche schöpferische Quellen wird distanziert, indem zwischen ihm und dem Werk die Verwirklichung nach Regeln sich einschiebt. Und diese Regeln sind vom Verstand „erlebt“. Das entindividualisiert.

Noch manches kommt hinzu; so das Spielhafte intellektualistischer Kunst, das Konventionelle als Auswahlgrundsatz für sprechwürdige Erlebnisse²). Beachtet man all diese Züge, die erst in den letzten Jahren deutlicher gesehen worden sind, so verliert eine Lieblingsfeststellung der Literaturgeschichte ihren allzu chronologischen Ton. Immer wieder ist darauf hingewiesen worden, die eigenste Aufgabe des 17. Jahrhunderts sei es gewesen, erst einmal eine dichtungsfähige Sprache aus dem primitiven Sprachzustand der deutschen Renaissance heraus zu bilden. Zweifellos ist damit eine richtige Beobachtung gemacht. Aber ihr Wert wird bedenklich gemindert, wenn dieser „Arbeit“ ein unbewußtes Hinstreben auf die Dichtung der klassisch-romantischen Zeit oktroyiert werden soll, rein aus der freilich wieder unleugbaren chronologischen Tatsache heraus, daß es vom 17. Jahrhundert zum 18. geht. Über dem Lob, das Opitz zu Beginn des 18. Jahrhunderts wieder erfährt, darf doch nicht die leidenschaftliche Ablehnung der Sprache eines Hofmannswaldau und Lohenstein in derselben Zeit vergessen werden. Und wirklich ist ja auch die Dichtersprache des Sturms und Dranges und die der deutschen Bewegung durchaus nicht die des 17. Jahrhunderts. Daß jedes Zeitalter für das folgende zum Baumaterial wird, darf nicht dahin mißdeutet werden, ein Zeitalter wolle das Baumaterial für das folgende bereiten. Auf Erlebnisgestaltung im Wort nach dem autonomen Gebot des ästhetischen Genius kommt es der goethezeitlichen Dichtung an, auf Sprechenlehren und Sprechenkönnen

¹) Meine 'Geschichte des deutschen Liedes vom Zeitalter des Barock bis zur Gegenwart' hat für diese Erscheinung den Begriff der Distanzhaltung geprägt und in ihr eine Eigentümlichkeit der Zeitspanne 1570—1750 zu zeigen gesucht.

²) Das ist zuletzt sehr gut herausgestellt worden von K. Viëtor, Das Zeitalter des Barock, Zeitschrift f. Deutschkunde 1928, S. 395.

der Dichtung des 17. Jahrhunderts ebenso wie den Colloquia familiaria des Erasmus, die ja mit Gesprächsformeln fürs tägliche Leben eröffnet werden. Das deutsche 17. Jahrhundert bereitet einen Sprachstand, der selbstverständlich seine Stelle in der deutschen Sprachgeschichte hat und der dementsprechend zu den Voraussetzungen der Sprachgeschichte im 18. Jahrhundert gehört. Aber das 17. Jahrhundert bereitet ihn für sich und gemäß seinem rhetorischen Willen, seinem Willen zu bewußtem, intellektuellem Sprechen. Richtiges Nennen und Vergleichen, überblickbares, richtiges Formulieren, nicht als Ausdruck von gemüthhaft zentrierter Bewegung, sondern als Aussprache von Einsicht, das hat sich an der Kunstsprache des alten Rom und des neuen Rom, an der des gegenwärtigen Frankreich geschult und soll durch das primitive Ständedeutsch durchgesetzt werden.

Aber dies humanistische Interesse am richtigen Sprechen — daß die humanistische Bewegung der sozusagen demokratischen Nivellierung der deutschen Städterenaissance entgegentritt, ist längst richtig erkannt, wenn auch vielfach falsch eingereiht und beschämend mit einem Gegensatz von Deutschtümlich und Romanisch gleichgesetzt — hat nicht Anfang und Ende in der sprachlichen Schicht. Erasmus beginnt seine Sammlung von Redeformeln: *Non temere docet quidam, ut salutemus libenter. Comis enim et blanda salutatio saepe conciliat amicitiam, inimicitiam diluit, certe mutuam benevolentiam alit augetque. Quidam usque adeo Demeae sunt ingenioque agresti, ut vix salutati resalutent. Nonnullis hoc vicii conciliavit educatio verius quam natura. Urbanitatis est salutare obvios aut eos qui nos adeunt aut quos adimus ipsi colloquendi gratia . . .* Richtig zu sprechen heißt hier das Leben richtig zu formen. Diese „Richtigkeit“ zeigt abermals den unvereinbaren Gegensatz von Ausdrucksdichtung und rhetorischer Dichtung. Dort Aussprache, hier Nennung. Es ist vielleicht der Kern der treibenden humanistischen Überzeugung, daß der Mensch im Chaos seiner Ergriffenheiten mit verstandgeleitetem Willen das passionsfrei richtige Wort für die Sache finden kann; den nicht erlebnismäßig, sondern ontologisch richtigen Namen, und daß er mit dem in diesem Sinn richtigen Benennen das Chaos der erlebnismäßigen Gegebenheiten in der Seele und in der Welt menschenwürdig durchformen kann. Name ist hier alles andere eher als Schall und Rauch, und wie am Anfang der Schöpfung

Gottes der Logos, die Einheit der *Ideae exemplares*, so steht am Anfang der menschlichen Schöpfung, nämlich der Nachformung und der auf den Menschen bezogenen Durchformung, das menschliche, das heißt das verstandeshelle, menschliche Wort.

Dieser Humanismus ist eine kulturpolitische Bewegung, sein erstes und letztes Wirkmittel das Sprechen. Die Richtigkeit des Sprechens nach Sache und Gelegenheit lehrt die Rhetorik, die — das wird nun einleuchten — in der Anleitung zum richtigen Sprechen, auf das es entscheidend ankommt, zugleich zum Formen der Wirklichkeit anleitet.

Dichtung, wo sie ein Bezirk des Sprechens ist, das durch Rhetorik geleitet wird, kann nicht Zweck sein, sondern Mittel, hat ihren letzten Sinn nicht in sich, sondern außer sich. Dichtung, soweit sie in diesen Bezirk gehört, ist wesentlich „tendenziös“: sie zielt auf Durchformung der Welt und des Menschen ab; nicht wie auf ein Nebenergebnis, sondern als auf das sinn- und seingebende Ziel.

So ist die Stelle bezeichnet, an der die Einsicht gründet: rhetorische Dichtung hat nach Struktur und Sinn einen öffentlichen Charakter. Zugleich ist aufgezeigt, wieso die Dichtung des deutschen 17. Jahrhunderts weitgehend als humanistisch anzusehen ist.

Der öffentliche, rhetorische Charakter eignet dem deutschsprachlichen Schrifttum der Städterenaissance nicht. Eine Leistung des differenzierenden und distanzierenden Humanismus, wird er ein wichtiger Bestand der höfischen Kultur des 17. Jahrhunderts.

Wo die Bedeutsamkeit dieser Zuordnung dargelegt werden soll, ist es ratsam im voraus zu sagen daß die Rhetorik damit keineswegs als erschöpfende Bestimmung des Höfischen ausgegeben wird. Rhetorik ist nicht notwendig einer höfischen Kultur eingebettet. Es genügt die Namen Demosthenes und Cicero zu nennen. Andererseits ist die Aussprache höfischer Kultur nicht notwendig rhetorisch. Für die höfische Welt um 1200 zeigen das die vorhergehenden Ausführungen Naumanns eindringlich, ohne die Abwandlungen eines rhetorischen Einschlages zu übersehen. Und selbst die ganz unrhetorisch klassische Hochkunst Goethes kann unter bestimmtem Gesichtspunkt als Gegenbeispiel höfischer Dichtung angezogen werden. Wenn romantische Dichtung, die zu leicht als der „barocken“ typisch verwandt angesprochen wurde, demgegenüber weder rhetorisch noch höfisch ist, so zeigen

viele vormärzliche Literaturwerke mit ihrem rhetorischen und antihöfischen Grundzug wieder eine neue Abwandlung.

Über all diese Konstellationen soll hier indessen nichts ausgesagt werden. Die Betrachtung gilt einstweilen nur dem eingangs angeführten Abschnitt aus Opitzens Poeterei. Dies Werk ist ausgesprochen unschöpferisch ausgesprochen nachformulierend und eben darum repräsentativ. Es ist für die angestrebte Einsicht ergiebig daß die schlichte Interpretation eines geschlossenen Abschnittes aus solchem Werk auf einen Grundriß rhetorischer Voraussetzungen führt. Für die Art, wie die inhaltlichen Angaben aufgefaßt und vorgetragen werden, sind die gekennzeichneten rhetorischen „Ansichten“ der Sachen maßgebend. Die inhaltlichen Angaben selbst, denen sich der Blick nunmehr zuwendet, zeigen etwas von der Gegebenheit, die rhetorisch gefaßt werden soll und gefaßt wird: es ist eine höfische Welt.

Man hat über diese Tragödien-„Definition“ in einem späteren Zeitalter gern gespottet, hat damit die eigenen Anforderungen unbesehen als die „echteren“ ausgespielt und hat darüber leicht verkannt, daß jene angebliche Definition in groben Zügen ein Auswahlssystem umreißt; ein Auswahlssystem für die Sachen, die einem bestimmten Genus carminum zustehen. Das Genus der Tragödie ist ebenso wie das des heroischen Gedichts durch „Majestät“ ausgezeichnet. Schon hier sind höfische und ästhetische Wertung unlöslich verbunden¹⁾. Eine höfische Kategorie gibt an, daß die genannten Genera die rhetorisch-dichterisch gewichtigsten, die gattungsmäßig höchstwertigen, (weil) die am meisten repräsentativen sind. Das ist Voraussetzung sowohl als Folge der Sachauswahl. Sie ist, wie wohl nicht nachgewiesen zu werden braucht, wieder ausgesprochen höfisch bestimmt. Geringen Standes Personen und schlechte Sachen kommen den majestätischen Gattungen nicht zu. Warum nicht? Sind 'Die Räuber', 'Kabale und Liebe', 'Stella', 'Maria Magdalena' keine Tragödien? Für die Zeit, deren vielgehörter Sprecher Opitz dori ist, sind sie es gewiß nicht. Die Begründung dafür läßt sich vielleicht so angeben: Soweit Dichtung ernst zu nehmen ist, ist sie es in den beiden maje-

¹⁾ Eine ganz ähnliche Verbindung liegt vor, wo Opitz im Vorwort zu seiner Seneca-Übersetzung die Tragödie als die „fürnehmste Art der Poeterei“ bezeichnet.

statischen Gattungen, und sie ist es da eben wegen deren Majestät. Der majestätische *modus dicendi*, der die Tragödie und das heroische Gedicht kennzeichnet, ist die rhetorisch richtige Entsprechung der majestätischen Sachen, von denen gesprochen wird. Die Härte des höfischen Auswahlsystems erscheint darin, daß geringen Standes Personen und schlechte Sachen, nämlich Begebenheiten der unterhöfischen Wirklichkeit, nicht ernst, nicht „tragisch“ zu nehmen sind. Wieder sieht man, wie ästhetische und höfische Rangordnung zusammenfallen. Nicht die Beschaffenheit des seelischen Konflikts, sondern der höfische Rang der Begebenheit und der Personen entscheidet über die rhetorisch geforderte Gattung. Königlicher Wille ist „tragisch zu nehmen“.

Damit verschiebt sich das ganze Blickfeld, das der Begriff „tragisch“ aus der Wirklichkeit ausscheidet, für den, der an den neuzeitlichen Gebrauch gewöhnt ist. Etwas davon hat man längst bemerkt. Man hat dem gerecht zu werden versucht, indem man erklärte, das 17. Jahrhundert kenne das „eigentliche“ Phänomen des Tragischen nicht; es nenne tragisch das Traurige, Schaurige, Quälende. Davon ist der erste Ansatz bedingt zuzugeben. Wenn eine Kaiserin zum Tod ihres Gatten beiträgt, weil sie ihn in frommer Scheu von der Hinrichtung des Kronprätendenten am Weihnachtstag abhält, und wenn der Schmerz über seine Ermordung sie dann wahnsinnig macht, so ist das ein tragisches Seelenmotiv, ganz abgesehen vom Stand der tragischen Heldin. Im *‘Leo Armenius’* des Gryphius aber erscheint dies Motiv nicht als Mittelkristall, sondern am Rand, und auch dort wird es nur gehalten, weil dieser tragische Konflikt wegen der Majestät der von ihm betroffenen Person relativ ernst zu nehmen ist. Die eigentlichen „Sachen“ der Armeniustragödie aber sind Herrschaft und Tod des Kaisers. Das Fehlen tragischer Konflikte ist an diesem „Gedicht“ von der Literaturwissenschaft oft genug hervorgehoben worden. Wo es nicht um einen Streit für Wörter geht, kann also das Armeniusbeispiel veranschaulichen, wie dem 17. Jahrhundert unser Phänomen des Tragischen fremd ist.

Der weitere Ansatz aber ist geradezu falsch. Eben nicht das Traurige, Schaurige, Quälende schlechthin macht die Substanz der Tragödie des 17. Jahrhunderts aus, sondern das Betroffenwerden der hohen Standespersonen. Das höfische Auswahlsystem bedingt aufs entscheidendste auch die rhetorische Formung der

Wortkunstgattungen. Die Komödie bestätigt es. Komisch sind auch die „tragischen“ Schicksale der unhöfischen Standespersonen. Freilich nicht so, daß sie in ihrer „Tragik“ ausgesprochen würden. Sie werden von vorn herein auch in ihrer „Tragik“ als komisch aufgefaßt, weil sie unmajestätisch sind. Wie Opitz formuliert: „Die Komödie besteht in schlechtem Wesen und Personen; redet von Hochzeiten, Gastgeboten, Spielen, Betrug und Schalkheit der Knechte, ruhmredigen Landsknechten, Buhlersachen, Leichtfertigkeit der Jugend, Geiz des Alters, Kupplerei und solchen Sachen, die täglich unter gemeinen Leuten vorlaufen. Haben derowegen die, welche heutiges Tages Komödien geschrieben, weit geirret, die Kaiser und Potentaten eingeföhret; weil solches den Regeln der Komödien schnurstracks zuwiderlauff.“

Mit seinem bedeutenden Buch 'Ursprung des deutschen Trauerspiels' (1928) hat jetzt W. Benjamin unsere Erkenntnis erheblich gefördert. Er bestimmt die Geschichte als Gehalt des barockzeitlichen Trauerspiels, zeigt die richtende Stellung der Souveränitätstheorie auf und formuliert eine zum Kern dringende Einsicht, wo er sagt, „Im Sinn der Märtyrerdramatik ist nicht sittliche Vergehung, sondern der Stand des kreatürlichen Menschen selber der Grund des Unterganges. Diesen typischen Untergang, der so verschieden von dem außerordentlichen des tragischen Helden ist, haben die Dichter im Auge gehabt, wenn sie — mit einem Wort, das die Dramatik planvoller als die Kritik gehandhabt hat — ein Werk als 'Trauerspiel' bezeichnet haben“¹⁾.

Damit ist jener Ansatz des „Traurigen“ als des für jene Zeit Tragischen richtig gestellt. Im gegenwärtigen Zusammenhang, dem es nicht auf das Trauerspiel, sondern auf etwas an der „Tragödie“, nämlich auf das in ihr erscheinende Auswahlssystem ankommt, ist weiterführend — einstweilen wieder im Anschluß an die Opitzschen Angaben — zu bemerken, daß nicht der König allein, sondern das Bereich des königlichen Willens die Wirklich-

¹⁾ A. a. O. S. 80. Weiterhin wird der „Hof“ als „der innerste Schauplatz“ des Trauerspiels aufgewiesen (S. 84) und Lohensteins Wort aus der Vorrede zur „Sophonisbe“ bedeutsam herangezogen: „Kein Leben aber stellt mehr Spiel und Schauplatz dar, Als derer, die den Hof fürs Element erkoren.“ Der Ansatz (eb. da) „Im Hof erblickt das Trauerspiel den ewigen natürlichen Dekor des Geschichtsverlaufes“ halte ich für noch nicht ganz zum Kern reichend.

keitsschicht angibt, in der tragische Sache vorkommen. Die Geschichte ist als Gehalt des Trauerspiels von Benjamin überzeugend dargetan. Aber was von der Geschichte im Trauerspiel zur Sicht kommt, ist wieder nur Höfisches. Und wenn Opitzens weitere Bestimmungen den stark politischen Zug des historischen Bereichs deutlich machen, so ist auch dieser betont höfisch geartet. Nicht Massenbewegungen, nicht Wirtschaftskämpfe, nicht nationale Belange, nicht ritterliches Heldentum machen hier die ernst zunehmende geschichtliche, das heißt menschliche Wirklichkeit aus. Sie erscheint vielmehr nur in der dynastischen Machtsphäre. Die Reiche leben in ihren Herrscherhäusern. An ihnen sind Kriege nach außen und Aufruhr im Innern orientiert. Geschichte, Politik, Tragödie sind höfisch.

Opitz verweist am Schluß seines Tragödieabschnittes ausdrücklich auf Aristoteles und Heinsius. In der Bestimmung des höfischen Ausschnittes geht er einig mit der gesamten Renaissancepoetik. Nach Scaliger ist die Tragödie *imitatio per actiones illustris fortunae, exitu infelici, oratione metrica*, nach Viperano *poesis virorum illustrium per agentes personas exprimens calamitates*, nach Pontan, dem ersten deutschen Jesuitenpoetiker, ebenso *poesis virorum illustrium per agentes personas exprimens calamitates*¹⁾.

Das sind nicht müßige Gedankenspiele mit einer unverstandenen antiken Lehre, das normiert eine bestehende Wirklichkeit, jedenfalls die literarische. Schon zwei Jahrzehnte vor Pontan hatten die Jesuiten in München einen 'Constantinus Magnus de Maxentio victor' von Georg Agricola aufgeführt (1574). Königsspiele aus der Stoffwelt des Alten Testaments waren gefolgt. 1587 hatte dann Pontan selbst sein Märtyrerspiel 'Eleazarus Machabaeus' mittels eines höfischen Gegenspiels aufgebaut, 1591 Gretser den Gründer der Ingolstädter Akademie Ludwig von Bayern in einem Spiel gefeiert. In dem Märtyrerspiel über die Legende Iddas von Toggenburg schießen klerikale und höfische Bestände ebenso zusammen wie später in den literarischen Behandlungen des Geno-

¹⁾ Für die inneren Abwandlungen der einhelligen Grundtheorie, die Frage nach der Notwendigkeit des unglücklichen Ausgangs u. a. vgl. den reichhaltigen Aufsatz von J. Biemann, Dramentheorie und Dramendichtung des Jakobus Pontanus, Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1928.

vevastoffes. Für die Barlaamspiele, die noch vor dem Ende des 16. Jahrhunderts einsetzen, gilt ähnliches. Mit Bidermanns 'Belisarius' (1607) ist dann die höfische Höhe erreicht, auf der sich die Folgezeit mannigfach bewegt, die sie aber kaum je übersteigt¹⁾. Auch bei den großen Straßburgern des neuen Jahrhundertbeginns, in Rhodes 'Saulus', Brülows 'Nebucadnezar' und 'Julius Caesar' setzt sich durch alle Traditionen des schweizerisch-elsässischen Bürgerspiels das neue höfisch-politische Element durch. Und nun ziehen in Tragödien, Komikotragödien, Schauspielen die Höfe der Weltgeschichte über die Bühnen; in lateinischer Sprache zuerst, dann auch in deutscher, bis sie zu den Haupt- und Staatsaktionen absinken. Da erscheinen all die „tragischen“, d. h. höfisch-historischen Gestalten des Alten Testaments von Saul bis zu Herodes. Weiter Belsazar und Semiramis, Gyges, Crösus, Cyrus, Alexander der Große, Augustus, Constantin, Julian und Theodosius; Zeno, Leo Armenius und Alexius; Theoderich, Karl der Große; Salier, Staufer, Habsburger, Wittelsbacher; französische, spanische, englische Herrscher. Opitz eröffnet das deutschsprachliche Tragödienschreiben mit seinen Übersetzungen der Sophokleischen Antigone und der Senecaschen Hecuba, eindeutig höfischen Werken im Sinn dieser höfischen Zeit. Und nichts anderes nehmen Gryphius, Lohenstein und ihre Jünger tragisch — der nicht ohne Verlegenheit vorgebrachte Versuch des Gryphius, in 'Cardenio und Celinde' eine Tragödie unhöfischen Seelenkonflikts zu bilden, ist brüchig —.

Diese Feststellung ist mehr als eine bloße Aufzählung, sobald man sich die Lieblingsstoffe der vorhergehenden Zeitspanne an deren Dramen vergegenwärtigt. Drei von ihnen sind rein bürgerlich familiär: Susanna, der verlorene Sohn, Josef. Und wie der Josefstoff im 17. Jahrhundert höfischen Aspekt gewinnt, so sieht das 16. die Esther stadtbürgerlich. Ja, was noch mehr sagt, 'Jedermann' erscheint ihm als städtischer Kaufmann.

Städtische Schulmeister und Pastoren geben damals die meisten Dramenschreiber her. Im neuhöfischen Zeitalter treten sie ganz zurück. Opitz ist humanistisch gelehrter Höfling, Gryphius und

¹⁾ Vgl. die einläßlichere Behandlung in Kapitel V. Der folgende Überblick über die höfischen Stoffe im Drama konnte den demnächst erscheinenden 2. Band von Joh. Müller 'Das Jesuitendrama in den Ländern deutscher Zunge' (Schriften zur deutschen Literatur, hrsg. von G. Müller, Augsburg) benutzen.

Lohenstein wirken als politische Beamte in unvermeidlicher Fühlung mit höfischen Kreisen. Die Blüte der lateinischen Dramatik wird getragen von Ordensleuten, und wie innig der rührigste Orden, die Gesellschaft Jesu, mit der höfisch-politischen Wirklichkeit verknüpft war, das bedarf nur eines Hinweises.

Daß mit diesen Beobachtungen die unhöfischen Bestände des Jahrhunderts nicht weggeleugnet werden sollen, versteht sich von selbst. Nicht nur Bidermann und Opitz, sondern auch Arnd und Böhme eröffnen das „barocke“ Zeitalter, und was von ihnen ausgeht und ununterbrochen sich weiterbewegt — Gottfried Arnolds 'Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie' (1699f.) gewährt, namentlich im 3. Buch, einen lebendigen Einblick in die Bewegung —, das ist alles andere eher als „höfisch“. Wenn um 1200 die Idee des Höfischen das ganze bewußte Kulturleben umspannt, fünfhundert Jahre später ist ihr das nicht wieder möglich. Wohl nicht nur, weil sie greifschwächer oder problematischer geworden wäre. Vor allem sind die bedingenden Sachen andere geworden. Um 1200 gibt es nur Klerus und Rittertum als Kulturfaktoren. Alle anderen Stände liegen im Dunkel kultureller Primitivität. Auch darum ist alle damalige weltliche Kultur (und Zivilisation) höfisch. Um 1600 schicken sich die höfischen Kreise an, abermals eine höfische Welt zu formen. Aber vorhanden ist eine Kultur der unterhöfischen Kreise, die in der Frührenaissance aus dem Unbewußtsein der Primitivität emporgequollen waren, die ältere höfische Welt umspült und weggespült und eine bürgerliche Auffassung der Wirklichkeit gebildet hatten. Der sächsische Kurfürst Friedrich d. Weise neben dem „letzten Ritter“ Maximilian zeigt, wo jetzt die suggestiven Kräfte hausen. Und noch am Ende des Jahrhunderts bekundet das dichterische Werk eines Fürsten, des Heinrich Julius von Braunschweig, die Suggestionskraft des deutschen Renaissance-Bürgertums. Am grellsten im 'Vincentius Ladislaus', wo ein echt höfischer Edelmann „komisch genommen“ und von dem bürgerlich seßhaften Fürsten in unhöfische Verlegenheiten gestürzt wird. Der Sturz des Höfisch-Zeremoniellen durch das Bürgerlich-Unmittelbare ist da geradezu die Feder der Komik. Und im Schauerspiel vom ungeratenen Sohn sind die grausigen Verwandtenmorde aus Herrschsucht doch durchaus unpolitisch gesehen, durchaus als Familientragödie gestaltet, mag es sich immer um ein Herrscherhaus handeln. Auch

im folgenden Jahrhundert decken sich doch adlige und höfische Kreise nicht durchaus. Das schlagendste Gegenbeispiel sind die nicht wenigen Adligen gerade Schlesiens, die in der spiritualistischen Bewegung stehen. Der 'eques Silesius' Abraham v. Frankenberg kann dafür als Prototyp gelten. Höfische Ämter im Fürstendienst hat er abgelehnt und sich für die Glaubwürdigkeit der Berichte vom Ahasver eingesetzt, die seit Anfang des Jahrhunderts hervortraten.

Das Vorhandensein dieses weiten Bereiches im 17. Jahrhundert soll nicht nur anerkannt werden. Es muß auch stets im weiteren Blickfeld bleiben, wenn die gleichzeitige Idee des Höfischen verstanden werden soll. Denn daß sie nicht die Alleinherrschaft besitzt, das ist für ihre diesmalige geschichtliche Erscheinung mitbestimmend. Es scheint recht beachtenswert, daß das unhöfische, ja fast antihöfische Ethos der Dramen des Herzogs Heinrich Julius doch Stilformen findet, die den barocken Einschlag nicht verleugnen. Nicht minder wichtig freilich ist es, daß sich ein späterer Dichter des Braunschweigischen Hauses, der nachmalige Konvertit Anton Ulrich, dem Kräftefeld des Bürgerlichen ganz entzogen hat. Die 'Voransprache zum edlen Leser', die seiner 'Durchleuchtigen Syrerin Aramena' (1669ff.) durch S. v. Birken vorausgeschickt wird, bietet einen förmlichen Abriß des höfischen Auswahlsystems. Von den „Geschichtgedichten“ — der „heroischen“ Gattung, die wir wohl am besten als höfisch-historische Romane bezeichnen würden — sagt der Vorredner, sie seien „vor allen anderen Schriften ein recht adeliger und darbei hochnützlicher Zeitvertreib, sowohl für den, der sie schreibt, als für den, der sie liest: wie dann auch diejenigen, so dergleichen geschrieben, meist entweder vornehme Stands- und sonst adeliche Personen oder doch Leute gewesen, die mit solchen Personen Kundschaft gepflogen haben“. Was oben für die "Tragödie" angedeutet wurde, das ist hier für eine Sonderart der anderen majestätischen Gattung, des heroischen Gedichts, festgestellt. Die 'Voransprache' geht sogar noch weiter. Aus der Zuordnung der höfischen und der ästhetischen Wertung, wie auch die Terminologie der Poetik sie bietet, gewinnt sie die „logische“ Folgerung und Forderung: „Wann nun dergleichen Bücher der Adel mit Nutzen liest, warum sollte er sie nicht auch mit Ruhm schreiben können? Und wer soll sie auch besser für den Adel schreiben, als eine Person, die den Adel

beides im Geblüt und im Gemüte trägt?“ Gewiß erhält diese Forderung dann eine Wendung zum Rechtfertigen der schriftstellerischen Tätigkeit Anton Ulrichs. Aber gewinnt sie dadurch nicht eher an Gewicht, wenn sie geeignet scheint, eine solche Rechtfertigung zu tragen? Auch die Belege, die für das Höfische der gewählten Gattung angeführt werden, ergänzen für sie die früheren Ausführungen zur Tragödie. Es liegt doch ein tieferer, wenn auch vom Schreibenden kaum beabsichtigter Sinn darin, daß als der erste unter den angeführten Autoren der „letzte Ritter“, der Spätling einer früheren höfischen Kultur, genannt wird: „Der allerlöblichste Kaiser Maximilian, welcher als ein deutscher Apollo in einer Faust zugleich Schwert und Feder geführt und die Künstinnen, insonderheit die Fräulin Historie, in Deutschland einberufen, hat nach dem Fürbild obbelobter seiner beiden ersten Reichsvorfahrere [gemeint sind Julius Cäsar und Augustus] seine Lebensgeschichten selber in eine Gedichtgeschichte unter dem Namen des Blank-Königs verfasst: welche als ein sonderbares Kleinod des Erzhauses annoch vorhanden ist.“ Dann geht die Aufzählung, in der die höfische und ästhetische Wertung nicht voneinander gelöst werden können, zur höfischen Literatur des eigenen Zeitalters über: „Gleich hundert Jahre nach seinem Tod hat in Deutschland der allerlöblichste Fruchtbringende Palm-Orden zu grünen angefangen: in welchem, nun von 50 Jahren her, viele Fürstliche und Gräfliche, auch andere Stands- und adelige Personen sich befunden, die zu Teutscher Nation und ihrem eigenen unsterblichen Ruhme die Kunstwelt und unsere Sprache mit vielen fürtrefflichen Schriften bereichert.“ Nicht ohne dynastischen Stolz zählt der literarische Berater des Braunschweiger Herzogs dann die Ordensmitglieder im Fürstenstand aus den Häusern Anhalt, Braunschweig, Hessen und Mecklenburg auf, denen Ordensnamen derer im Grafen- und Herrenstande und endlich derer im Adelstande angeschlossen werden. Und der Rückblick auf die vorhandenen deutschen „Geschichtgedichte“ nennt den Freiherrn von Kuffstein, den dapferen Kriegsobersten Dietrich von Werder und „unseren Teutschen Homer“ [Opitz, der ja mit vornehmen Stands und sonst adelichen Personen genug Kundtschaft gepflogen hatte] als diejenigen, die mit ihren Teutschungen der Spanischen Diana, des Befreiten Jerusalem, der Argenis „das erste Vorspiel gegeben“. Zesens Übersetzungen,

geschweige seine Rosemund, werden ebensowenig genannt wie unter den Dichtern originaler Geschichtgedichte der bürgerliche Superintendent aus des Herzogs eigener Stadt Braunschweig, obwohl Andr. Heinr. Buchholtz 1659 das erste eigenständige deutsche „Geschichtgedicht“ veröffentlicht hatte. Eine literarhistorische Fälschung kann man das nicht nennen, denn diese Teile der „Voransprache“ sollen eben den Anteil des Höfischen an der Literatur herausheben. Aber jene höfische Durchtränktheit des Wertens schimmert doch auch darin durch. Und in solchem Doppelsinn werden denn die „zween teure Palmgenossen“ genannt als die, von denen zuerst gezeigt wurde, „daß auch Teutschland große Geister habe, die etwas aus eigenem Gehirn herfürbringen können“: der Vielgekrönte (besagter Obrister von Werder), mit seiner ‘Diana’ — sie ist in Wahrheit eine freie Übersetzung aus dem Italienischen — und der Sinnreiche (Herr von Hohberg) mit der ‘Proserpina’ und dem ‘Ottobert’. Merkwürdig, daß in dieser Liste der Name des emsigsten Übersetzers von italienischen Geschichtgedichten fehlt, Joh. Wilh. v. Stubenberg. Fügt man die späteren Romandichter Lohenstein und Herrn Heinrich Anshelm v. Zigler und Kliphausen hinzu; beachtet man, daß auch der kleinere Roman ‘Don Francesco und Angelica’, der zwei Jahre vor der Aramena erschien, nach den Autorinitialen von einem Adligen zu stammen scheint; erinnert man sich endlich, daß der anstoßgebende ‘Amadis’ fast durchweg von Adligen eingedeutscht und höfisch dediziert worden ist, so ist in anderer Weise auch für diese „majestätische Gattung“ eine Bestandsaufnahme gegeben, die gewiß am Äußerlichen haftet, aber an einem nicht belanglosen Äußerlichen.

Damit wäre denn ein literarischer Bezirk als höfisch getragen und gemeint aus Tatsachen festgelegt. Was hier „höfisch“ besagt, das sollen die folgenden Betrachtungen näher fassen. Die Gefahr, das Höfische des 17. Jahrhunderts in „das“ 17. Jahrhundert umzu-deuten, ist dabei, angesichts der deutlichen Sprache der Gegebenheiten, nicht groß. Aber einer anderen Mißdeutung sei doch wenigstens in Kürze vorgebeugt, ehe die Art dieses Höfischen umgangen wird.

Verschiedene Bedingtheiten der bisherigen Forschung haben es mit sich gebracht, daß man heute von vornherein geneigt ist, das Musterbild des Höfischen für dies Jahrhundert in Frankreich

zu suchen. Der Hof des Sonnenkönigs schwebt in der gebildeten und wohl auch in der wissenschaftlichen Vorstellungswelt ziemlich allgemein als „der“ Hof des Barockzeitalters vor und als prägendes Siegel der kleineren deutschen Höfe. Und so könnte die Frage nach der höfischen Kultur des deutschen Barockzeitalters leicht in das Magnetfeld der anderen Frage nach der Ausländerei, der Französelei dieser Kultur abgleiten. Darum ist zunächst einmal auf die einfache chronologische Tatsache hinzuweisen, daß erst 1667 Racines klassisches Theater einsetzt, also etwa gleichzeitig mit den Anfängen Grimmelshausens und Anton Ulrichs v. Braunschweig; daß ferner erst 1682, also am Ende der deutschbarocken höfischen Zeitspanne, Versailles die Residenz Ludwigs XIV. wurde. Für die vorhergehende, für die hier vornehmlich in Frage kommende Zeit und ihre deutsche Literatur muß an einen anderen Hof gedacht werden. Und es fehlt in der geschichtlichen Wirklichkeit nicht an einem solchen. Es ist der Hof in Wien. Dem katholischen Deutschland ist der Habsburgische Kaiserhof damals naturgemäß kultur- und kirchenpolitischer Mittelpunkt. Aber auch Schlesien, die literarisch fruchtbarste Landschaft des protestantischen Deutschland in dieser Zeit, ist durch seine politische Zugehörigkeit zu Österreich notwendig auf diesen Hof ausgerichtet. Hofmannswaldau war mehrmals mit diplomatischen Verhandlungen in Wien betraut und wurde nach der ersten Sendung von Leopold I. zum kaiserlichen Rat ernannt. Lohensteins schwieriger und für Breslau erfolgreich ausgeführter politischer Auftrag am Kaiserhof ist bekannt. Und schon Opitz stellt an die Spitze seines I. Buches der poetischen Wälder ein Widmungsgedicht, das den habsburgischen Charakter dieses Höfischen aufschlußreich beleuchtet:

An Ihre Kaiserliche Majestät.

Du Zier und Trost der Zeit, du edles Haupt der Erden,
 Dem Himmel, Luft und See und Land zu Dienste werden,
 O großer Ferdinand, nächst allen, was dich ehrt
 Und deiner Macht Gebot mit treuem Herzen hört,
 Kommt auch der Musen Schar, die teutschen Pierinnen,
 Kniet fröhlich für dich hin und sagt mit freien Sinnen,
 Daß sie, o Lust der Welt, hinfort bestehen kann,
 Der fremden Sprachen Trutz, das hast Du auch getan.
 Es fällt dir nicht allein in deine Gnadenarmen,
 Was Du mit Waffen wohl, mehr beugest mit Erbarmen,

Mit Lieb und Gütigkeit; auch selbst die Zungen gar
Empfinden solche Kraft und werden jetzt gewahr,
Daß sich zu Deiner Zeit dies alles lasse zwingen,
Was außer Zaume lief; daß Dir sich muß verjüngen
Der alten Taten Lob; daß Deiner Macht, o Held,
Zu Dienste stehen muß der Lauf der ganzen Welt.

Die Seine scheuet dich, du hast den Stolz der Elbe,
Den Rhein und Po geschreckt, das heilige Gewölbe
Der Sternen sieht bestürzt die Wundertaten an:
Du hast des Glückes Gunst Dir gleichsam untertan
Mit aller Pflicht gemacht. Eh als Dein Volk ist kommen,
Hat oft Dein Name schon die Örter eingenommen.
Unüberwindlich heißt ein Kaiser für und für.
Du Halb-Gott bist es auch: der Himmel krieget Dir.

Wann nun — ach daß wir ja es bald erfahren können! —
Dein Teutschland seine Ruh wird wieder lieb gewinnen,
Wird treulich einig sein, soll Dein gerechtes Schwert
Dann werden Donau-ab auf jenen zugekehrt,
Der jetzt durch unsern Krieg fast sitzend hat gewonnen:
Sein Monden und Panier wird weichen Deiner Sonnen.
Die Constantiner-Stadt, du neuer Constantin,
Wird von sich tun ihr Joch und lernen, wie vorhin
Der Christen Erbschaft sein. Olympus, wie vor Zeiten,
Und Ossa sollen sehn ein solches Volk bestreiten,
Das außer Tugend lebt. Ich spüre gleich für mir
Das Wiegern und Geschrei, der hellen Waffen Zier,
Der strengen Ritter Heer, die ihre Zelte pflanzen,
Hin an den Hellespont und auf die Türken-Lanzen
Mit vollen Sporen gehn. O daß der schöne Tag,
Daß doch die güldne Zeit mit Freuden kommen mag!
Wann Dir Dein greises Haar hernach bekränzt soll stehen
Mit Palmen, hergebracht vom heiligen Idumeen,
Das freigefochten ist: dann wird man nach der Zeit
Beisammen wohnhaft sein in stiller Einigkeit,
Wird Pflug und Friedenszeug nur schmieden aus den Waffen,
Wird sicher und getrost im Felde können schlafen,
Daß Dir stets grünen soll; wird sagen: zwar, wie sehr
Der Kaiser Kaiser ist, so ist er Vater mehr.

Es hieße die innige Verflochtenheit des Höfischen und Dichterischen verkennen, wollte man einem solchen Stück die Zeugnis-kraft darum absprechen, weil es ein höfisches Huldigungsgedicht, ein „Gelegenheitsgedicht“ ist. Darin erscheint zunächst nur wieder die rhetorisch-repräsentative Funktion dieser Dichtung. Zugegeben,

daß die Grenze zwischen höfischer Huldigung, Schmeichelei und Gunstbetteln verfließt. Aber einmal besagt es schon etwas für den Gesamtbau der geistigen Welt, wenn in ihr für den Bringer und den Empfänger solche Huldigung Sinn und Anreiz hat. Und zum anderen enthält doch gerade das Gedicht an den Kaiser Ferdinand, auch wenn man durch den repräsentativen Weihrauch hindurchsieht, recht greifbare Angaben. Da ist wichtig vor anderem der unleugbare Gegensatz Habsburgs gegen die Seine, gegen Paris, gegen Frankreich, gegen den Bourbonischen Hof; die Machterstreckung bis nach Dänemark und Italien; die abendländische Aufgabe der Türkenabwehr. In diesem Zusammenhang sind auch die Worte zu verstehen, die des Habsburgers Bedeutung für „die deutschen Pierinnen“ feiern. Man braucht nicht darauf zu pochen, daß ein österreichischer Adliger, der auch von Anton Ulrich genannte W. A. v. Hohenberg, der einzige war, dem ein höfisch-politisches Großepos in deutscher Sprache gelang: 'Der Habsburgische Ottobert' (1664; ein Alexandrinerwerk in 36 Büchern, im Vorwurf den Geschichtgedichten nächstverwandt). Opitz sieht hier mit dem weiten kulturpolitischen Blick seines Zeitalters die unmittelbare und mittelbare Bedeutung einer gefestigten kaiserlichen Macht für die Dichtung; nicht nur als Wunschbild, sondern in einer Art doch als gegenwärtige Wirklichkeit. Das Wirken des Erzherzogs Ferdinand II. von Tirol für höfische Durchformung ist neuerdings durch M. Enzingers 'Deutsche Tiroler Literatur bis 1900' (1929) S. 30 ff. beleuchtet worden¹⁾. Ein Jahrhundert später schreibt Lohenstein sein letztes Drama, den 'Ibrahim Sultan' (1673), „auf die glücklichste Vermählung beider Röm. Kaiserwie auch zu Hungarn und Böhmeim Königl. Majestäten, Herrn Herrn Leopolds und Frauen Frauen Claudia Felicitas Erzherzogin von Österreich“. Der Wiener Jesuit N. Avancini feiert dasselbe Fest durch sein großes Cyrus-Schauspiel, und Joh. Chr. Hallmann schreibt dafür sein Pastorell 'Adonis und Rosibella'.

Die Wiener Bühne der Jesuiten, in engem Zusammenhang mit dem Hofe, sah ihre Hochblüte wohl erst im Verlauf des 17. Jahrhunderts, unter der mäzenatischen Herrschaft Ferdinands III. und Leopolds I. Sie strahlte von hier zugleich mit der italienischen Oper ihre Wirkungen auf den Theaterbetrieb im ganzen Habs-

¹⁾ Vgl. auch A. Dörrer, Literaturw. Jahrbuch 1928, S. 119 ff.

burgischen Raum aus. Daß der späte Glanz österreichischen Benediktinerbarocks in dem mächtigen Gesamtwerk des Kremsmünsterers Simon Rettenbacher († 1706) habsburgisch-höfisch getönt ist, versteht sich von selbst. Wie zum Jubiläum der Klostergründung 1677 sein allegorisches Spiel 'Calirrhoes et Theiphobi amores' aufgeführt wurde, so 1680 beim Besuch des Kaiserpaares das Schauspiel 'Prudentia victrix sive Ulysses'. Seine Ode auf den Kaiser Leopold ist ein zeitlich und sachlich ergänzendes Gegenstück zu Opitzens Kaiserhuldigung:

Augusti Caesaris Leopoldi Virtus

Saepe virtutes, Leopolde, toto
Orbe diffusas celebrare suasit
Mitibus pleetris animosa Clio:
Territus haesi.

Ne tuis rebus canerem minora,
(Quis tuba possit lituove vates?)
Ne lyra heroum tenuaret ausus
Viribus impar.

Turpe sed credo nimium silere,
Fama cum spargat totiens triumphos
Caesaris, diri iaceant cruentis
Bistones arvis.

Est tibi pacis studium perenne,
Arma non sumis nisi provocatus,
Pertinax hostis furor aequa dudum
Tela accessit.

Te minus Bellona iuvat, pericla
Cernis et clades populi frequentes:
Imperi leges decet ac vetusta
Iura tueri.

Perfidus hinc persequeris duello
Et favet caelum. Veluti procella
Sternis audaces, inimica vertis
Agmina flammis.

Testis est Ister totiens cruore
Turbidus Thracum, generosus ardor
Vindicat nuper male rupta iusto
Foedera Marte.

Numine inconcussa tuo stat hostes
 Barbaros contra pede nec recedit
 Teutonum pubes tolerare duos
 Prona labores:

Ut mari cautes rapidis ab undis
 Saepe pulsatur, tamen haud movetur
 Sedibus suetis Aquilone et Austro
 Bella ciente,

Africi aut sicut validum furem
 Sustinet quercus, fremat ipse quamvis
 Alpibus totis, nemus et tumultu
 Concitet omne.

Caesaris virtus animos ministrat,
 Caesaris praebet pietas triumphos:
 Nemo formidat metuitve casum
 Caesare salvo¹⁾.

Die literarhistorisch ungemein wichtige Glanzzeit des Münchener Jesuitentheaters zu Beginn des 17. Jahrhunderts gehört doch in den übergreifenden Rahmen des habsburgischen Hofes. Viel von seiner Stellung und seiner Bedeutung für das Barockzeitalter Deutschlands hat Nadler eindrucksam zusammengedrängt in die Worte: „Alle Länder, die durch Sonderart und Einfluß am deutschen Barocktheater zusammenwirkten, lagen dauernd oder vorübergehend unter Habsburgs Hand: blühende Landschaften Italiens mit dem stärksten langobardischen Einschlage; Spanien mit seiner romanisch gewordenen Überschicht von Goten und Sweben; Burgund und Brabant. Das alamannische Kaisergeschlecht hatte seit den Tagen Karls des Großen zum erstenmal wieder den größten Teil des Bodens in gemeinsamer Herrschaft vereinigt, auf dem ganze germanische Völkerzüge das Blut der lateinischen Welt aufgefrischt hatten. Gleichgültig, ob diese Länder von Madrid oder von Wien aus verwaltet wurden, bei dem lebhaften Austausch zwischen beiden Habsburger Höfen bildete sich ein gemeinsamer Luftraum über dem ganzen ungeheuren Besitz, und aus innerer Notwendig-

¹⁾ Tassilo Lehner, P. Simon Rettenbachers Lyrische Gedichte, 1893, S. 76f. Es ist dies die einzige neuere Ausgabe von Werken des Dichters, Abdruck eines seiner Lyrikbände. Die längst erwünschte kritische Gesamtausgabe der Werke Rettenbachers bereitet R. Newald vor.

keit klärte sich zu Wien aus diesem gesamten Kulturbereich die bayerische Barockkunst ab, . . . strömten gemeineuropäische Anregungen nach Wien, und das herrschende Kaiserhaus vermittelte sie“¹⁾).

Die verschiedenen Beobachtungen, die damit vorgelegt sind, reichen allerdings durchaus nicht zu, um die sehr verwickelte kulturgeschichtliche Frage zu beantworten. Sie sollten auch nur von verschiedenen Punkten her den Gegenstand anschneiden. Fügen wir noch hinzu, daß der Hof des Bourbonen eine nationalistische Monade darstellte, während das Wien der Habsburger eine abendländische Metropole war, daß erst seit dem letzten Jahrhundertviertel Gebote eines Ludovicischen Versailler Klassizismus — von den klassischen Barockdichtern Corneille und Racine selbst her kaum in dieser Form zu rechtfertigen — im deutschen Schrifttum, weltlich dichterischem und geistlichem, mancherorts Widerhall fanden. Erwähnt sei endlich auch die hohe Bedeutung des unhöfischen Holland für das Geistesleben des deutschen Protestantismus, die freilich in neuem Licht steht seit Eschweilers überraschendem Nachweis, daß auch die holländische Universitätsphilosophie bis über die Jahrhundertmitte hinaus maßgebend von den ‘Disputationes metaphysicae’ des spanischen Jesuiten Suarez bestimmt wurde²⁾).

Das alles, vom Leser leicht sinngemäß zu ergänzen, berechtigt doch wohl dazu, die unbesehene Gleichsetzung der höfischen Idee mit der Idee Versailles als eine von vornherein beirrende Mißdeutung abzulehnen. Unser Verstehen des 17. Jahrhunderts krankt ja an einer allzu punktuellen, allzu fachlich begrenzten Kenntnis der Tatsachen. Dem allgemeinen Bewußtsein sind große Namen geläufig wie Shakespeare, Calderon, Molière, Rubens, Descartes, Spinoza, Grimmelshausen, die nur zu leicht in ihrer Vereinzelung zu Generalnennern „des“ Zeitalters gemacht werden. Gerade das Höfische stellt in dieser Zeit eine überstaatliche Kulturverbundenheit her. Dilthey ist ihr gerecht geworden, indem er eine abendländische Bewegung verfolgt hat: die Abstoßung des meta-

¹⁾ Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften I², S. 404, 406.

²⁾ Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts, Spanische Forschungen der Görresgesellschaft Bd. 1, Reihe 1 (1928), S. 251—325.

physischen Denkens. Aber das ist eben eine Bewegung, und anzustreben ist die Einsicht in das gesamteuropäische Gewebe der Bewegungen. Dabei würde auch das Verhältnis der habsburgischen und der bourbonischen Höfe zueinander und zu Europa zu klären sein. Mit welchen Überraschungen hier zu rechnen ist, das zeigt wieder die erwähnte Entdeckung Eschweilers, die geeignet scheint, das geistesgeschichtliche Bild des 17. Jahrhunderts in entscheidenden Zügen zu ändern. Punktueller Sachwissen und gewisse außerwissenschaftliche Neigungen und Abneigungen haben dazu beigetragen, daß bei dem Begriff „höfisches 17. Jahrhundert“ die Vorstellung Versailles sich vordrängt. Über ein höfisches Europa wird erst künftige Forschung Stichhaltiges zu sagen haben, und sie wird damit auch über die einzelnationalen Erscheinungen Licht verbreiten können¹⁾. Wo, auf dem beschwerlichen Weg zu solcher überblickenden Höhe, Beobachtungen über die Idee des Höfischen im Bereich des deutschen Kaisertums zu suchen sind, wird man sich gegenwärtig halten müssen, daß dies Kaisertum ein habsburgisches war, daß es in Deutschland nicht nur prägebedürftige kleinere Landesfürsten gab, sondern einen Kaiserhof von europäischem Rang und eigener Prägung längst vor Versailles. Soll schon ein höfisches Bild bei der Suche vorschweben, so darf gelten: eher als der Bourbone, der von manchem deutschen Dichter gebrandmarkte König der Raubkriege, wird es einer der kampfbelasteten und kunstfrohen Habsburger sein, eher als Versailles der wünnekliche Hof zu Wien. Ja, es wäre schwerlich der schlechteste Blickweiser, würde entsprechend dem Ausdruck „Stauferzeit“ nun fürs 17. Jahrhundert gesagt: Habsburgerzeit²⁾.

II. FRAGESTELLUNGEN

Wir sind seit einiger Zeit daran gewöhnt worden, von deutscher Barockliteratur zu sprechen³⁾. Nadler und Strich haben diese

¹⁾ Eine groß gesehene zusammenfassende Darstellung des gesamteuropäischen 17. Jahrhunderts gibt neustens K. Joëls 'Wandlungen der Weltanschauung' Band I (1928), S. 335—573.

²⁾ Ob man diese Bezeichnung dann als Lob oder Tadel ausmünzen will, bleibt der Wertungslust überlassen. An sich ist der Terminus so völlig wertungsfrei, wie geschichtliche Betrachtung es fordern muß.

³⁾ Vgl. dazu die gewichtigen Ausführungen von K. Viëtor, Probleme der deutschen Barockliteratur (Von deutscher Poeterei, hrsg. v. Korff,

Bezeichnung in Umlauf gebracht; Nadler mit der Wucht einer literarhistorischen Verarbeitung kaum geahnter Stoffbereiche, Strich mit aufschließenden Stilanalysen. Jener bestimmt das „Wesen des literarischen Barock“ mit der ihm eigentümlichen Verbindung stämmisch-landschaftlicher und geistiger Motivationen dahin: „Aus der Antike war durch die Renaissance das Barock geworden: die Kunst des bayerischen Volkes, dessen Heimat die Massen gewaltiger Berge waren, das nach dem Prunke tönender Formen fieberte; die Kunst der Habsburger, die mit Erdteilen und Völkersippen bauten“¹⁾. Strich weist Entsprechungen zu kunstwissenschaftlichen Kategorien in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts auf. Allein er nahm damit das Problem der kunstgeschichtlichen Periodenbildung in die Literaturgeschichte hinüber: ist das Erscheinen von Stiltypen geeignet, von sich aus Zeitalter der Geschichte zu unterscheiden? Es ist das Verdienst Walzels, gerade für die Barockfrage den grundsätzlichen Unterschied zwischen Grundbegriffen der Kunst und kunstgeschichtlichen Grundbegriffen herausgearbeitet, den Wert jener für die Analyse von Kunstwerken und das Unzureichende dieser für geschichtliche Periodenfindung aufgezeigt zu haben²⁾. In der Tat erscheint der barocke Stiltypus nicht nur in der Dichtung des 17. Jahrhunderts und erscheint er in ihr weiter durchaus nicht so rein wie gelegentlich anderwärts. Walzels Versuch, in Klopstocks Dichtung Barock (als Grundbegriff der Kunst) eindeutiger Ausprägung nachzuweisen, scheint mir vollkommen gelungen. Nur muß ergänzend darauf hingewiesen werden, daß gegen den Willen des 17. Jahrhunderts zum rein barocken Stiltypus der ausgeprägte moralistische Rationalismus spricht, der diese Zeit weithin bestimmt. Auch das zeigt wieder, wie unzureichend der Stilbegriff barock für die Erfassung jener ungemein komplexen Jahrzehnte ist. Von der stilltypischen

Naumann, Neumann, Viëtor, Band 3, 1928), S. 1ff. Gewisse Aufgaben, die sich aus dieser Terminologie für den Literaturgeschichtsschreiber ergeben, sind bezeichnet in der Rezension der H. Cysarzschens 'Deutschen Barockdichtung' durch Fr. Neumann A. f. d. A. 1926, ferner in der Einleitung meiner 'Deutschen Dichtung von der Renaissance bis zum Ausgang des Barock' (O. Walzels Handbuch der Literaturwissenschaft).

¹⁾ A. a. O. S. 398.

²⁾ Am knappsten in der Deutschen Literaturzeitung 1928, Sp. 234; dazu, ausbauend, 'Barockstil bei Klopstock', Jellinek-Festschrift 1928.

Kategorie her schrumpft das 'Barockzeitalter' — die Erfahrung der letzten Jahre bestätigt es — in der deutschsprachigen Dichtung auf die Zeit von etwa 1640 bis 1680 zusammen; genau besehen bleibt sogar nicht viel anderes als Teile von Gryphius und vornehmlich die Werke Lohensteins. Denn Hofmannswaldaus durchaus unekstatische, geschlossene Spielkunst kann gewiß nicht als Ausprägung typisch barocken Stils gelten. Und die Romane Anton Ulrichs mit ihrem reinen Barockstil blieben bisher ja völlig unbeachtet.

Die eigentümliche Verschlingung stilgeschichtlicher und geistesgeschichtlicher Erscheinungen, ein wesentlicher Zug an der Geschichte von Literaturen, wird bei solcher Betrachtungsweise verdeckt. Typen, seien sie solche des Stils, der Bewußtseinshaltung, des Stammes, haben außerhistorische Wirklichkeit und Einheit¹⁾. Die geschichtlichen Einheiten, die wir in „Epochen“ meinen, sind von allem Typischen durch das Hier und Jetzt verschieden. Sie bestehen in einem Gefüge nicht von Krafttypen, sondern von gerade diesen und diesen Einzelkräften, die in jedem Augenblick wirklich und in jedem Augenblick neu geboren sind; von den Typen, denen sie sich zuordnen mögen, in ihrer Seinsweise unüberbrückbar geschieden. Es gibt typische Zeiterscheinungen, aber auch sie sind nicht Typen im eigentlichen Sinn; sie verkörpern, mehr oder weniger, Bezeichnendes von dem Kraftgefüge ihrer Zeit. Geschichtliche „Zeiten“ aber sind in keinem Sinn Typen, — auch der Altersstufentypus einer Kulturmorphe ist ja eben nicht eine Wirklichkeit der „Geschichte“, sondern des Vergleiches, nämlich von Kulturentwicklungen, und nicht diese gibt es in der geschichtlichen Sphäre, sondern nur Wirklichkeitsgefüge (mit allem, was von Bedingungsgefügen dazugehört) von Augenblick zu Augenblick. Das alles verbietet nicht im mindesten, geschichtliches Sein auf typisches zu beziehen und damit seinen geistigen Ort zu bestimmen. Aber es macht es unmöglich, Zeitalter, also Einzelheiten der geschichtlichen Wirklichkeit, aus einem Typus zu bestimmen.

¹⁾ Es scheint durchaus bezeichnend, daß es führende Pädagogen der Gegenwart sind, die Diltheys Typenkonzeption zu einem statischen Nebeneinander ausbilden, während der Geistesgeschichtler Rothacker sie aus den Resten systematischer Bindung löst und in der geschichtlichen Wirklichkeit untersucht.

Nicht ein Typus des Höfischen soll im folgenden umgangen werden; das mußte ausdrückliche Hervorhebung und andeutende Begründung finden. Auch nicht „das“ Barockzeitalter zu bestimmen, wird unternommen. Nur dies schwebt vor, daß jene Jahrzehnte, in denen wir mannigfache einander überschneidende geschichtliche Einheiten zu sehen meinen, dem Erkenntniswillen verschiedene „Seiten“ darbieten, wie das jeder Gegenstand tut. Sie möglichst erschöpfend zu fassen, muß das Ziel von Forscher-generationen sein. Es ist sozusagen ein höfischer Aspekt, der hier beobachtet werden soll.

Das Vorkommen vielfacher höfischer Erscheinungen im 17. Jahrhundert brauchte nicht erst entdeckt zu werden. Das Gebiet, das im vorhergehenden Kapitel an auffallenden Einzelpunkten weniger abgesteckt, als mit Kennmarken versehen wurde, kam so oder so in den meisten neueren Darstellungen zur Geltung. Nadler war es, der den Blick für den habsburgischen Hof aufgeschlossen hat. Nach ihm gab H. Cysarz in seiner 'Deutschen Barockdichtung' ein Kapitel 'Hofkunst und Massenkunst: Österreich' darin der lapidare Satz: „Das bodenständige Barock des Südens steht als Bild- und Kaiserbarock gegen das nördliche Wort- und Bürgerbarock“. Neuerdings würdigt W. Flemmings Studie 'Die Auffassung des Menschen im 17. Jahrhundert'¹⁾ höfische Bestände unter dem Gesichtspunkt der „Erhöhung des Ich“. E. Cohns Buch 'Gesellschaftsideale und Gesellschaftsroman des 17. Jahrhunderts'²⁾ geht solchen Fragen, wie schon der Titel zeigt, eigens nach und hat die weitere Forschung in dieser Richtung ungemein gefördert. Aber diese Arbeit kann zugleich zeigen, wie das Höfische als solches nicht ganz bewußt geworden ist. Sie geht hauptsächlich den Umbildungen des Gesellschaftlich-„Politischen“ im Rahmen des Bürgertums nach und verfolgt — eine gewisse Entsprechung zu Dilthey — die Ausbildung einer „natürlich“-moralischen Gesellschaftlichkeit. Auf einen Harsdörfer, Weise, Thomasius fallen dabei die Hauptakzente. Ihnen gegenüber werden die „Mystiker und Satiriker“ gezeigt. Es sind im Grunde die bürgerlichen Gesellschaftsideale des Jahrhunderts, die Cohn herausstellt, und von da aus verliert der gelegentlich erhobene Einwand sein Gewicht,

¹⁾ Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte VI (1928), S. 403ff.

²⁾ Germanische Studien 13, 1921.

daß dies Buch über den Gesellschaftsroman wohl Zesen, Grimmelshausen und Weise, Staudacher, Prasch, Bunyan behandelt, aber keinen der „heroisch-galanten“ Schriftsteller. Ein deutliches Zeichen dafür, daß sein Augenmerk nicht auf das Phänomen des Höfischen als solches gerichtet war.

Hans Naumann hat eine Sehform erarbeitet, mit der sich die Geschichte jener Gesellschaftsideale gegenüber Cohn von neuer Seite fassen und verstehen läßt. Nimmt man das auch von Cohn verschiedentlich erörterte Wort „höfisch“, das im gesellschaftlichen Schrifttum des Jahrhunderts eine erhebliche Rolle spielt, mit dem Ernst, den die geschichtlichen Erscheinungen begründen, so zeigt sich in der Geschichte der Gesellschaftsideale — nicht als einziges, aber doch als sehr belangvolles Geschehen — der Absinkevorgang. Von der Welt der Höfe sinkt ganz ähnlich, wie Naumann das für zahlreiche andere Gebiete gezeigt hat, das Gesellschaftsideal ins Bürgertum ab und wird dabei umgebildet.

Indessen, auch dem Absinkevorgang soll hier nicht nachgespürt werden. Eine einfachere und auch methodisch vorher gebotene Aufgabe ist zu lösen. Ausgesprochen höfische Erscheinungen sollen zuerst überhaupt einmal als solche zur Sicht gebracht und verstanden werden. Was die Idee des Höfischen für eine Zeit bedeuten kann, das zeigen Naumanns Darlegungen in diesem Buch aufs schönste. Wenn der geschichtsbetrachtende Blick von dort weitergehend abermals höfische Erscheinungen antrifft, so ist das zweifellos bedeutsam. Nicht als ob ein solches Auftreten von vornherein eine gleiche Kulturbüte gewährleistete. Die Erscheinungen an sich dürfen geschichtswissenschaftliche Teilnahme beanspruchen, und daß sie im 17. Jahrhundert erscheinen, darf schon vor ihrer näheren Bestimmung als zeitbezeichnend gelten, als eine Erscheinungsseite der „barocken“ Kräftegefüge. Nur bleibt zu beachten, daß derartige „Seiten“ nicht Gefäßwände sind, daß sie stellenweise und zeitweise erscheinen. Das aber kann davor bewahren, den Blick auf vorzugsweise „barocke“ Jahrzehnte zu heften. Was sich an Höfischem im Wortbarock Lohensteins, im Spielbarock Avancinis, im Barockhumanismus Rettenbachers, in den epochenweiten Geschichtgedichten Anton Ulrichs v. Braunschweig zeigt, ist mitbedingt durch frühere „Augenblicke“. Ja es gehört zu einem labilen Gefüge, das seit dem 16. Jahrhundert immer wieder wirklich wurde.

III. ENTSTEHUNGSMOMENTE

Fassungslos dehnt sich das Deutschland um 1500 in die Breite der Möglichkeiten, die aus dem dunkeln Quell primitiver Lebensmacht emporgestiegen waren, das überkommene Weltdenken im Zersetzen sich aneignend und die Insel höfischer Kultur umspülend und überspülend mit neu entbundenen Kräften des Gemüts und des Begehrens. Was sich namentlich in Italien schon vor 1200 angebahnt hatte, das Belangvollwerden nichtklerikaler und nicht-ritterlicher Menschenschichten für die Geschichte, setzt sich nun zum erstenmal seit der Völkerwanderung durch und macht sich dabei die klerikalen Denkformen, die ritterlichen Lebens- und Kunstformen dienstbar. Es ist die deutsche Renaissance, in unübersehbaren Anstößen und Gegenstößen die Zeit erfüllend, die sich so darstellt. Eine Überfülle von Möglichkeiten führt sie herauf, die nach übergreifender Verwirklichung verlangen oder doch für sie bereit sind. Überformt zu werden, durchgeformt zu werden zu einhelliger Richtung des Geschehens; rufen diese neuen, taumelnden und tastenden Geburten danach? Viele von ihnen verlangt es, sich selbst bestimmend auch die „Zeit“ maßgebend zu formen. Abgesunkene und restaurierte höfische Gestaltungen versuchen ihre alte Kraft; Burgund sieht die kunstvolle, substanzschwache Spätblüte ritterlich-höfischer Kultur. Primitive Denklust ergeht sich in sprechendem Formulieren, im Gebrauch der Dingnamen als magischer Formeln zur Bewältigung der Welt. Spiritualistische Gemüthhaftigkeit verfestigt sich zur moralischen Aszese, gewillt, die Primitivität zu überhöhen und die entschwindende metaphysische Kontemplation ins Lebenstüchtig-Heilsame zu wandeln. Humanistischer Bildungswille, gegenüber der mittelalterlichen Antikepflege entscheidend umakzentuiert, voll Glauben an die Güte der Kreatur und an die lebenformende Kraft vormittelalterlicher literarischer Formen, verkündet siegessicher sein Programm, die Zukunft in der Gegenwart zu bilden durch geistig-literarische Bildung. Ein gegenseitiges Sichstoßen und Sichheben. Doch überall etwas von Bereitschaft zu durchwaltenden Ordnungszusammenhängen: Renaissance und Reform in diesem Sinn gehören nicht nur begrifflich zueinander, die Möglichkeitsfülle der geschichtlichen Renaissancewirklichkeit enthält Reform, Erfüllung der Fassungslosigkeit.

Die Fülle der Reformmöglichkeiten stellt sich zunächst als ein directionsloses Schwanken dar. Und die bis anhin maßgebende Autorität, die Kirche, ist selbst voll Renaissance und Reformwollen. Nicht nur, daß die „neuen“ Stände jetzt in neuer Weise ernst zu nehmen sind. Auch die *Devotio moderna* schafft neue Frömmigkeitsformen, in nur loser Beziehung zu dem jugendlich ungebrochenen Primitivismus. Und während weite Kreise in neue Aszetik sich einpassen, trinkt sich der höhere Klerus in erheblichem Umfang mit humanistischem Bildungswillen, der an der Kurie selbst zu höfischer Prachtentfaltung sich ausweitete. In den unteren Schichten weithin ein Wunderglaube, der von primitiver Abenteuerlust über alles „Maß“ — die Richtschnur kirchlicher Zucht wie um 1200 ritterlicher Kultur — hinausgetrieben wird. Der Jetzerprozeß in Bern¹⁾, der Lebensgang der geistlichen Betrügerin Anna Laminit zu Augsburg²⁾ zeigt, wie die Gewitzigten auf die unfrome Leichtgläubigkeit des „Volkes“ ihre Entweihungen der Gnade wagen konnten. In den Kreisen der humanistisch Gebildeten jene aufgeschlossene Weite gegen das natürlich Menschliche, in der die höfische Idee und die Hochscholastik wieder aufzuleben scheinen. Die von Naumann so schön herausgestellte Gestalt des „edlen Heiden“ in der Kulturidee um 1200, die huldigende Verehrung der Scholastik für die edlen und weisen Heiden Plato und Aristoteles klingen auf in den Worten des Erasmus, der altrömische und altkirchliche Antike verband, über einen Sokrates und Cicero. Das Wort des Papstes Pius II. ist hier lebendig: „Willst du über Religion und Seelenheil nachdenken, so schlage die Bücher des Hieronymus, Augustinus, Ambrosinus, Lactantius, kurz die guten Stilisten [!] auf.“ Und die neue Frömmigkeitsübung am Niederrhein, die auf Seuse und Ruysbroek zurückführt und bis nach Italien hin ausstrahlt, steht der humanistischen Bildung nah, so „bürgerlich“ sie ist. Sie wendet sich von den Wissenschaften der Logik und Metaphysik ab ins Gemüt, sie macht ernst mit dem Wort, ein Lebemeister sei mehr als viele Lesemeister. Sie pflegt neben psychologischer Aszetik die Philologie wie ihr Gründer, der leidenschaftliche Handschriftensammler, Textvergleicher und praktische

¹⁾ Die jetzt maßgebende Darstellung bei A. Büchi: Kardinal Matthäus Schiner, Bd. I, 1923, Kap. IX.

²⁾ Vgl. Fr. Roth, Zeitschrift f. Kirchengeschichte Bd. 43 (1924), S. 355ff. und A. Büchi, ebda. Bd. 47 (1928), S. 41ff.

Seelenführer Gerhard Groot. Erasmus, Gnapheus, Macropedius sind von hier ausgegangen.

Langsam greifen die einander zugewandten, streckenweise verflochtenen, wenn auch vielfach gegensätzlichen Reformen des kirchlichen und laikalen Lebens. Langsam, denn die durchzuformende Masse ist zäh zugleich und momentan nachgiebig. Langsam auch, weil keine der vorschwebenden Formungen zu ausschlaggebendem Rang sich durchsetzt. Der Glaube an die umwandelnde Kraft gekonnter literarisch-künstlerischer Formvollendung, politisch-prächtiger Machtgestaltung erscheint dort, wo der Wille auf rüstige, unmittelbar ergiebige Bewältigung der Umwelt und auf Gunst einer magisch gesehenen Oberwelt geht, als lächerlich oder rechtswidrig, dort aber, wo das Heil in der vertieften Innerlichkeit gesucht wird, als äußerlich und darum leicht irrelevant oder gar böse. Umgekehrt sind die willig Primitiven für die Humanisten finsternes Mittelalter, menschenunwürdige Barbaren nicht minder als die sprechunfähige Renaissancescholastik, der doch auch das humanistische Gedankenfassen gewisse Grundschemata entlehnt. — Dabei ist es noch eine eigene Verwicklung, daß auch das humanistische Überzeugtsein von der barbarelösenden Macht des „richtigen“ Sprechens aus dem primitiven Glauben an die Magie des Namens herzurühren scheint¹⁾ und so die vielleicht tiefste Kluft zwischen den Zeitfeldern, die Kluft zwischen rationalem Distanzieren des homo sapiens von den Dingen hier und dem vorrationalen bannhaften Verbundensein des animalischen Menschen mit der anima der Dinge dort, regenbogenartig überwölbt wird. — Noch am ehesten vermögen offenbar Zivilisationshumanismus und Innerlichkeitshumanität sich aneinander auszurichten. Aber nur wenigen gelingt die Synthese des Erasmus. Und nach der anderen Seite bringt ein Hutten Humanismus und primitiven Aktivismus zur Personalunion.

Die Zeit dieser Renaissancebreite und Reformgährung um 1500 ist im tiefsten gekennzeichnet als die Zeit des Renaissancekatholizismus. Nicht nur, weil die Scheidung zwischen menschlichen Erscheinungsweisen und übernatürlichem Sein der Kirche im Sinn der Kirchenlehre dem Nichtkatholiken schwer vollziehbar ist,

¹⁾ Ich verdanke den Hinweis darauf O. Walzel. In der ritterlichen Standeskultur weist H. Naumann entsprechendes auf, vgl. oben den Anfang seines III. Kapitels.

sondern vor allem weil die damalige unerhörte Weite und Möglichkeitsfülle seit dem Barockzeitalter nicht mehr unmittelbar verständlich war, ist diese Tatsache verdunkelt. Die Skala der damaligen geschichtlichen Wirklichkeit der Kirche reicht von der handelnden und denkenden Frivolität intellektueller Helle bis zum fühlenden und handelnden Aberglauben vormenschlicher Dumpfheit. Was aber jene geschichtliche Wirklichkeit weiter insbesondere kennzeichnet, ist das Fehlen eines großen Theologen. Nikolaus von Kues, der gewaltige Renaissancephilosoph, konnte diesen Mangel ebensowenig ersetzen wie der große Mystiker Dionysius Carthusianus, dessen Theologie doch wenig mehr ist als epigonenhafter Ekklektizismus von stark neuplatonischer Färbung. Und die Theologie der Humanisten verlor durch den neuen philologischen Unterbau kaum ihren dilettantischen Charakter. Die spanischen Leistungen auf diesem Gebiet drangen ebenso wie die höfischen Vorformungen erst nach Deutschland, als das geschichtliche Gefüge hier völlig verändert war.

Zu Beginn des neuen Jahrhunderts setzt sich in Italien, am Hof der Päpste, jene straffende Durchformung der Renaissancebreite durch, die barocke Stiltzüge trägt; eine Reform der weltlichen Kultur im Rahmen der Kirche; eine höfische Reform der Renaissance, an der ein gut Teil humanistischer Gesinnung zukommt. Sie setzt die Frivolitätsmöglichkeit des Renaissancekatholizismus und seinen Glauben an die nicht erlebnismäßig bedingte Wirklichkeit der Kirche voraus. Da beginnt in Deutschland, wo diese Reform noch kaum gegriffen hatte, eine durchgreifende Neuformung anderer Art. Sie beschleunigt das Tempo des abendländischen Reformierens in ungeahnter Weise, denn sie zerschmettert in Deutschland wie ein Blitz die Möglichkeitsfülle des Renaissancekatholizismus, indem sie die Möglichkeit einer nichtkatholischen Kirchenbildung verwirklicht. Unhöfisch und indifferent gegen humanistische Bildung; feindlich gegen humanistischen und aszetischen Glauben an natürliche Vernunft, natürlichen Willen, kreatürliche Güte des Menschen; hervorgetrieben aus den Erschütterungen religiöser Gnadenerlebnisse und ethischer Unwerterlebnisse; mit der spiritualistischen Bewegung nur vorübergehend verbunden, und doch in der Grundkonzeption eines naturalistisch-spiritualistischen Dualismus geschichtlich durch sie mitbestimmt und doch durch die Philologentheologie der Hu-

manisten im Begrifflich-Bewußten stark beeindruckt, tiefsten Grundes aber in prophetisch-dämonischem Müßen verkündigt, saugt diese Reform aus all den Bereichen der geschichtlichen Renaissancemöglichkeiten Kraft um Kraft in ihre Richtung: die Neuformung der Geburten auf das Religiöse hin zu einer gegen den Katholizismus protestierenden Kirche. Mögen sich die Spirituellen, kleine Häuflein noch, hier nicht endgültig einformen lassen, mag die breite Schicht der Primitiven, des „gemeinen Manns“, bald indolent werden, mag die humanistische Reformkirche der Schweiz ihre eigene Form wollen, mögen die klingendsten Humanistennamen, Erasmus, Reuchlin, der Papstkirche verbleiben: in das zerfließende Hin und Her ist Richtung gezwungen, das Reformverlangen ist zur kirchlichen Reformation bestimmt, durch die deutsche Renaissancebreite schneidet eine Kräftedominante, die in gleiche oder gegensätzliche Richtung zwingt: kirchliche Reformation gegen Rom. *De quibus prius licebat in utramlibet partem disputare, nunc ne hiscere quidem fas est*, dies vorwurfsvolle Wort des Renaissancekatholiken Erasmus gegen den Reformator Luther wirft grelles Licht auf den jähen Wandel. Ein neues und doch mit dem vorhergehenden tief verbundenes Zeitalter beginnt sich zu verwirklichen in antithesenreicher Straffung, Konzentrierung, Ausrichtung der Kraftkomplexe, die von Nun zu Nun die Wirklichkeit der Geschichte ausmachen.

Es sind noch dieselben Grundkräfte, die schon in der Renaissancebreite zu beobachten waren. Unbeschadet des mannigfachen Gewebes von Überschneidungen, Verbindungen und Abstoßungen können sie als vorrationaler Vitalismus, rationaler Humanismus, irrationaler Spiritualismus abgehoben werden. Nicht die Kräfte allein, sondern die Kräfte in ihren wirklichen Ordnungszusammenhängen verwirklichen das Zeitgefüge der kontinuierlichen Augenblicke.

Auch die ausgeprägt voluntaristische Haltung, von der all die verschiedenen Kraftfelder durchwaltet sind, war schon in der Zeit der Renaissancen entstanden. Ja der Voluntarismus scheint geradezu mit ihnen gegeben. Denn zu diesen Geburten neuer Möglichkeit gehört ihr Verlangen nach Prägung. Weder in der elementaren Tätigkeitslust der bewußtseinsmäßig noch nicht durchleuchteten Vitalität, noch im Innerlichkeitsdrang spiritualistischer Weltflucht noch in dem fürs einzelne klaren Bildungswillen des

Humanismus kann der Kontemplation die Endstellung zukommen. In der Willenskraft der Liebe hatte die Franziskanerschule den Vollzug der Seligkeit gesucht, nicht in der Erkenntnis, wie es die Dominikaner lehrten. Das deutsche 16. und 17. Jahrhundert hat viel von dieser „franziskanischen“ Richtung¹⁾, schon ehe die Orden der Jesuiten und Kapuziner zu ausschlaggebenden Faktoren darin werden. Offenbar werden sie es auch darum, weil sich ihre „franziskanische“ Aszetik dem Wirklichkeitsgefüge wie notwendig einfügt. So fällt auch neues Licht auf die von Eschweiler herausgestellte Erscheinung, daß die spanische Dominikanertheologie im deutschen 17. Jahrhundert keine Statt findet, wo doch die spanische Jesuitenscholastik von grundlegender Bedeutung wird.

Daß der Voluntarismus mannigfache Verbindungen eingeht, daß er in der geschichtlichen Wirklichkeit keine einsinnige Größe ist, sei zum Überfluß ausdrücklich bemerkt. Das blinde Aufbegehren des Bauernstandes ist fast eine physische Reaktion auf physischen Druck. Wie wenig stärkstes reformerisches Tatwollen im Glauben an die Willensfreiheit zu wurzeln braucht, das erhellt aus Luthers radikaler Lehre von der bedingungslosen Unfreiheit des menschlichen Willens, die in der calvinistischen Prädestinationslehre eine neuerliche Vereinigung mit dem gewaltigen vitalen Voluntarismus der Zeit findet, während die Schwungkraft der jesuitischen Aszetik ihr Sprungbrett in der ebenso katholischen wie humanistischen Lehre von der Willensfreiheit und von der Natur als der Supposition der Gnade hat.

Diese Schichtungen und Durchdringungen müssen im Gesichtskreis gehalten werden, wenn der Individualismus recht verstanden werden soll, in dem man mit Recht längst einen Kristallisationspunkt der Zeitkräfte gesehen hat. Es handelt sich in diesem Individualismus, der in der Tat die Renaissance und ihre „barocke“ Durchformung vom Mittelalter scheidet, wieder um eine, den Neugeburten zugeordnete Form; diejenige umspannende Form des labilen Gefüges, die den Schwerpunkt vom Glauben an eine überpersönlich gesicherte und geordnete Objektivität in die erlebte Gewißheit der einzelnen Individualität verlegt. Es war Jacob

¹⁾ In der 'Hercinie' des Normalschriftstellers Opitz steht der zeitbezeichnende Normsatz: „Wie die Vernunft ohne Liebe unvollkommen ist, also ist die Liebe fast unbesonnen, wenn sie der Vernunft nicht gehorchet“ (Triller II, S. 656).

Burckhardt selbst, der in einem Brief an v. Pastor vom 12. Mai 1889 betonte, „daß innerhalb der künstlerischen und literarischen Renaissance Italiens der eine große und starke Strom der Ehrfurcht vor der Religion und der Verherrlichung des Heiligen gedient hat, mochte der andere Strom brausen, wohin er wollte“¹⁾. Und auch in Deutschland war dies eben ein Strom der Renaissance, nicht des Mittelalters. Nicht um den Gegensatz kirchlicher Gebundenheit und individueller Freiheit handelt es sich in den Beständen, nicht um den Befreiungskampf gegen dogmatische Gebundenheit im Geschehen, sondern um die Verwirklichung von neuen „Bindungen“; von Formen, die den neuen Kräften und Möglichkeiten Fassung geben konnten. Neue Sehformen, neue Interessenahmen, neue Sachzuwendungen werden durchgesetzt — Rothacker hat die geistesgeschichtliche Bedeutung der Interessenahme, die wie der Lichtkegel eines Scheinwerfers aus der Fülle des überhaupt Gegebenen das aktuell Ergriffene heraushebt, in seinen Davoser Vorträgen über den Sinn der Geisteswissenschaft meisterhaft sichtbar gemacht —. Für die neu gearteten Menschen und von ihnen wird ein neuer Umkreis aus der Wirklichkeit abgehoben, Voraussetzungen und Fragen, feste und bewegliche Punkte in diesem zu bearbeitenden Stoff neu bestimmt. Kirchliche und unkirchliche Kreise, katholische und nichtkatholische stehen gleichermaßen, wenn auch in verschiedener Weise, in diesem Geschehen, bewirken es und werden von ihm bewirkt.

Dem individuellen Menschen, mag er nun in seiner beglückenden und bedrohenden Vereinzelung von dumpfer, ichverteidigender Vitalität gespürt, von ahnendem, icherweiterndem und -vertiefendem Spiritualismus erlebt, von verstandesklarem, grenzsetzendem Humanismus erkennend bestimmt werden; dem Individuum muß und soll in dem zur Unendlichkeit aufbrechenden Raum, dem sein ausgedehnter Körper angehört und „in“ dem seine ausdehnungslose Seele lokalisiert ist, seine Stelle zugewiesen und verteidigt werden. All die Polemiken des polemikreichen 16. Jahrhunderts arbeiten, bewußt oder nicht, an der Lösung dieser Aufgabe mit. Und wie alle geschichtlichen Lösungen „provisorisch“ sind, so auch diejenigen, die das 17. Jahrhundert gefunden hat:

¹⁾ Die Geschichtswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen Band II (1926), S. 181.

die intuitionistisch-pantheistische, die kleinbürgerlich-„natürliche“, die höfische¹⁾).

Man sieht leicht, wie in den zugehörigen Vollzügen die Gewißheitsfrage von zentraler Bedeutung ist. Für den primitiven Vitalismus bedarf sie freilich keiner „künstlichen“ Antwort; er ist sich der vollen Berechtigung seines Daseins und Soseins unreflektiert gewiß. Von da aus wächst Fischart, und wo er sich den Bildungsbesitz seiner Zeit aneignet, da verwandelt er ihn mit vegetativer Sicherheit in ein Kampfmittel und Schutzmittel des dumpfen und lauten, aber lebenssicheren, ungebrochenen „Lebens“. Von da aus bekämpft Moscherosch um die Mitte des folgenden Jahrhunderts mit ähnlichen Aneignungen und Umakzentuierungen die nun fest gewordene höfische Welt. Für Intuitionismus aber und Humanismus, so gegensätzlich sie in vielem sind, hat die Gewißheitsfrage nicht solche selbstverständliche Antwort; sie drängt zur Gewißheitssuche. Die Analyse wird zu einer Grundform des Suchens; die *Analysis fidei* bei Melanchthon und in der protestantischen Theologie wie in der katholischen, wie dann bei Descartes; die Erlebnisanalyse bei den Spiritualisten seit Th. Münzer (im Verfolg der Erfahrungspsychologie, wie sie die altdeutsche Aszetik und Mystik ausgebildet hatte); die *Analysis naturae* im ganzen Bereich der mathematisch-naturwissenschaftlichen Arbeit.

Auch die neue Zuwendung zur Geschichte als vital Interessierendem, ein besonders lehrreiches Beispiel jener scheinwerferhaft herausleuchtenden Interessenahme, läßt sich in diesem Zusammenhang verstehen. Man braucht Sebastian Franck nicht als Typus der damaligen Geschichtsauffassung anzusehen, wenn er erklärt, seine Chronik biete, der Bibel gleich, die Hand, „und was die Schrift gebeut, lehrt oder verbeut, das lebt die Historia und Chronik“²⁾. Man findet darin jedenfalls etwas von dem Gewißheits- und Heilsinteresse, das die Geschichtsschreibung des Jahrhunderts bewegt. Ist die philologisch-kritische Methode, die von den Humanisten jetzt ausgebildet wird, nicht auch wieder mit dem Begriff der *Analysis* zu fassen? Gewißheit soll gewonnen werden über das,

¹⁾ Wenn damit keine logischen Gegensätze gewonnen werden, so ist das nur „in der Ordnung“, nämlich in der geschichtlichen Seinsphäre, von der hier ja zu handeln ist.

²⁾ Vgl. P. Joachimsen, Zur inneren Entwicklung Sebastian Francks, Blätter für deutsche Philosophie II (1928), S. 5 und 12.

was die Quellen zuverlässig verbürgen. Aber nicht Entwicklungen, Geschehniszusammenhänge, „Wachstum der Historie“ sucht man, sondern Repräsentanten für Gebote und Verbote; nicht immanentes Verstehen der Geschichte, sondern geschichtliche Beispiele für richtig und falsch. Die mächtigen Stoffsammlungen des dogmenfrohen Lutheraners Flacius Illyricus, des Karthäusers Surius in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts haben diesen Zweck. Analysis der Geschichte als Gewißheitsbeweis. Da gewinnt verstärkte Bedeutsamkeit, was E. Cl. Scherer in weitem Rahmen aufgezeigt hat¹⁾, daß nämlich sowohl der im protestantischen Deutschland führende Straßburger Humanismus Sturms als auch der jesuitische Humanismus der Geschichte im Rahmen der Studienordnung keinen selbständigen Platz einräumte, sondern sie als Stoff im Rhetorikunterricht aufgehen ließ. So spricht denn auch Joachimsen²⁾ von „der humanistischen Geschichtsbetrachtung, die ja vor allem danach strebt, die Geschichte in eine große Beispielsammlung aufzulösen“. Für den Spiritualismus sieht er darin die Neigung begründet, das Weltbild rein zeitlos aufzubauen. Der nicht unmittelbar theologisch eingespannte Humanismus hat dagegen — das sei ausdrücklich hervorgehoben — schon einen Begriff bereitet, der das Zeitliche der Geschichte in einer lange richtunggebenden Weise auffaßt und festhält: die Fortuna. Auf die außerordentliche Wichtigkeit dieses Begriffes, der mit der Zeit- und Geschichtsauffassung zugleich die gesamte Sehform bestimmt, der in eigentümlicher Weise Geschichte und Moral kommensurabel macht, indem er an dem fortunabestimmten Zeitengang sich die Moralität erproben läßt, der sogar darüber hinaus das Walten der göttlichen Vorsehung in der Geschichte denkbar macht, auf all das hat man bislang doch nur ganz unzureichend geachtet, und auch die vorstehenden knappen Bemerkungen versuchen an diesen Kern zu rühren, ohne ihn doch erfassen zu können³⁾.

¹⁾ Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen, 1927.

²⁾ A. a. O. S. 11.

³⁾ Es sei verwiesen auf A. Doren: Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance (Vorträge der Bibliothek Warburg 1922/23.) — H. R. Patsch: The Goddess Fortuna in mediaeval literature, Cambridge 1927. Im Schlußkapitel meiner 'Deutschen Dichtung von der Renaissance bis

Auch solche kurze Berührung schon ist förderlich für die Erkenntnis des Höfischen im 17. Jahrhundert. Denn Geschichte und Fortuna spielen darin eine nicht unwichtige Rolle. Das wird weiterhin gezeigt werden.

Was bislang überblickt wurde, erklärt nun noch in keiner Weise, wie das Jahrhundert vom Triumph der ebenso unhöfischen wie antirömischen Reformen zum unentrinnbaren Heraufziehen der höfischen Idee in den kulturführenden Schichten kommen konnte. Und da wird zuzugeben sein, daß die Geistesgeschichte zur Geistergeschichte würde, wenn sie vorgäbe, alles historische Geschehen erschöpfe sich in geistigen Kräften und Bedingungsbeziehungen. Daß die politischen, wirtschaftlichen, militärischen, technischen Vorgänge ihre nicht zu unterschätzende geistige Komponente haben, ist ebenso unleugbar, wie daß sie die geistlosen Stoffbestände des Geschehens deutlich zeigen. Die Leistung einer Armee hängt nicht allein von ihrem geistigen Zustand im weitesten Sinn, sondern auch z. B. vom Gesundheitszustand und von der Wetterlage ab, wie sehr auch die geistesgeschichtlich bestimmte Medizin und Meteorologie mitarbeiten mag. Wenn der Satz 'Cuius regio, eius religio' in der geistigen Artung seiner Zeit seine Voraussetzung — nicht nur für die Aufstellung, sondern auch für die Tatsache der Durchführung — findet, so wurde der Besitzstand der Konfessionen tatsächlich in ganz erheblichem Maß von Konstellationen reiner Machtpolitik geregelt, die als Auswirkungen rein geistiger Kräfte und Strukturen nicht verständlich werden.

Die politische Macht des Habsburgers, in dessen Reich die Sonne nicht unterging, die plutokratischen Gewichtsverlagerungen infolge der Entdeckung Amerikas, die Umbildungen im Heereswesen, das sind symptomatische stoffliche Erscheinungen, die in den Gesichtskreis treten, wenn nach der Entstehung der höfischen Kultur in Deutschland gefragt wird. Daß die geistigen Wandlungen in Deutschland selbst mitgewirkt haben, soll damit durchaus nicht geleugnet werden. Nicht minder kommt die offenkundige Schwäche der primitivitätsnahen deutschen Bürgerkultur für eine Durchformung des gesellschaftlichen Lebens in Betracht. Der Spiritualismus seinerseits ist zum mindesten kulturindifferent in dieser zum Ausgang des Barock' zeige ich die Bedeutung der Fortuna-Idee für die Wirklichkeitssicht der Barockzeit einläßlicher auf.

Zeit. Naumanns Absinkegesetz macht es jedenfalls verständlich, daß die hochgezüchtete und fest gefügte Gesellschaftsform des spanischen Hofes in Deutschland, das ja ein habsburgisches Kaiserreich war, suggestive Wirkung entfaltete. Der machtvolle Voluntarismus, dem aus der geschichtlichen Tradition demokratische Formen nicht vorschweben konnten, mochte, bei der Konzentrierung der Macht vom sinkenden Bürgertum weg zum Landesfürsten, unter dem spanischen und englischen Vorbild auf den Absolutismus hingedreht werden.

Der Humanismus wirkte offenbar in dieser Richtung. Von der aristokratischen Haltung des Kreises um den Humanistenkönig Erasmus, der das profanum vulgus haßte und fernhielt wie nur je Horaz, bis in die Liebeslyrik der Neulateiner hinein vollzog er die weite Abrückung von der primitivismusnahen Bürgerrenaissance. Ein Melissus feiert dann schon die englische Elisabeth in streng höfischen Huldigungsgedichten und preist die königliche Gönnerin über die antiken Göttergestalten. Vor allem aber ist dies zu bedenken: der deutsche Humanismus hat sich ganz überwiegend an der römischen Antike, der heidnischen und der altkirchlichen geschult. Das Bild des Imperium romanum hat sich ihm tief eingeprägt. Günstige Disposition jedenfalls für ein neues, absolutistisches Imperium romanum in Deutschland. Und der heraufziehende Absolutismus selbst mochte, ja mußte sich auf die humanistischen Kräfte beziehen, da die anderen gerade überwunden werden sollten oder gleichgültig blieben. Was endlich die Orden zur Durchformung des Absolutismus mitwirkten — der päpstliche Hof bot ihnen einen Prototyp höfischer Tradition —, das war entscheidend humanistisch geformt. Die Jesuitenkollegs, die nun bald den jungen katholischen Adel bildeten, waren Humanistengymnasien.

Sieht man auch nur die literarhistorische Wirkungslosigkeit des in sich trefflichen bürgerlichen Entwicklungsromans 'Der Jungen Knaben Spiegel' von J. Wickram neben dem ungeheuren Erfolg der Amadis-Serie, so gewinnt man eine Vorstellung davon, was die Stunde geschlagen hat: höfische Zeit. Aus Spanien, wo die mittelalterliche Idee des Höfischen im 15. und 16. Jahrhundert eine geschichteformende Kraft entfaltet hatte und mächtig umgebildet in die Renaissance eingegangen war¹⁾, kam der Grundstock dieses

¹⁾ Über spanische Renaissance vgl. den straffen Aufsatz von H. Hatzfeld, Italienische Renaissance und spanische Renaissance, Lite-

spätritterlichen Prosaromans. Ungeschlacht im Aufbau, aber seelenanalytisch in einzelner, von renaissancemäßigem Sensualismus erfüllt, aber auf ein moralisches Ritterethos hinordnend, bringt das vielbändige Werk in Deutschland sicherlich manche latenten höfischen Kräfte zu hellerem Bewußtsein. Noch flutet die Masse der Abenteuer teleologielos dahin, nur durch eine Gruppe heldisch-kavalierhafter und damenhafter Tugenden lose zusammengehalten. Aber es ist nicht der hausbackene „Erfolg“, auf den es all der Kraftanwendung ankommt, sondern — recht im Gegensatz zu der seelischen und sachlichen Sparsamkeitsmoral der bürgerlichen Spiele vom verlorenen Sohn — ein Verschenden von Willen, Geist und Seele für höfische Ideale der Tapferkeit, Großmut, Galanterie und Treue. Gegenüber der groben Sexualität oder der gemüthhaften Innigkeit der bürgerlich-ständischen Liebesdichtung bringt der Amadis eine Intensierung des sinnlich-geistigen Eros, die sich nun wieder, in jener „prästabilierten Harmonie“ der höfischen und humanistischen Bewegung, zwanglos zu der Liebeslyrik der Neulateiner fügt. Und der Umkreis des Sehfeldes ist rein höfisch; das profanum vulgus fällt einfach nicht in Betracht. Das ist ein Zug¹⁾, der dann weiterhin die exemplarische, historische Sehweise stark befruchtet und bestimmt.

Profanum vulgus, das ist hier alles, was nicht ritterlich zu kämpfen, zu lieben, zu dienen und zu reden weiß. Und in der Kunst der „zierlichen Oration“ ist wieder der humanistisch-rhetorische Einschlag unverkennbar, der auch weiterhin die Erscheinungen des Höfischen im 17. Jahrhundert von der höfischen Welt um 1200 unterscheidet. Wie sich in entsprechender Weise der Humanismus höfisiert, dafür konnte bereits auf die hochwertige Dichtung des Melissus verwiesen werden. Gleichzeitig übt sich der Klosterhumanismus in Huldigungsgedichten an Äbte und Bischöfe. Und während der Amadis noch viel von der mittelalterlichen Selbstverständlichkeit gegenüber Religiösen wie Weltlichem hat, vollzieht gerade die Ordensdichtung vielfach die bezeichnende Verschmelzung des Höfischen mit dem Klerikalen.

naturwissenschaftliches Jahrbuch 1926, S. 24 ff., dazu V. Klemperer, Gibt es eine spanische Renaissance?, Logos 1927, S. 129 ff., und wieder Hatzfeld, Behaghels Literaturblatt 1928, Sp. 364 ff.

¹⁾ Es sei ausdrücklich bemerkt, daß hier von diesem geistesgeschichtlichen Zug, der im 'Amadis' literarisch erscheint, nicht aber vom 'Amadis' an sich die Wirkung ausgesagt ist.

Ein wichtiger Schritt auf diesem Weg ist um 1600 die Eindeutschung der 'Opera politica et historica' des spanischen Franziskanerbischofs Antonius von Guevara. Der in Deventer geborene Ägidius Albertinus hat sie in München, wo er Hofschreiber war, übersetzt. Damit erhält die bayerische Literatur deutschsprachliche Muster höfischen Schrifttums; ein nun sehr praktisch gemeintes, weiter drängendes Gegenstück des katholischen Südostens zum 'Amadis', der aus dem protestantischen rheinfränkischen Westen ausgegangen war und dabei die ausdrücklichen Bezüge auf den katholischen Kultus eingebüßt hatte. Die Guevara Übersetzungen fanden kaum weniger Verbreitung als der deutsche 'Amadis'. In Einzelausgaben, in Gesamtausgaben wurden sie immer wieder gedruckt, und daß sie auf die „Fachkreise“ einwirkten, bezeugt E. Cohn, wo er sagt: „Man darf ohne Übertreibung behaupten, es gibt keinen moralischen oder politischen Traktat des 17. Jahrhunderts, in dem Guevara nicht zitiert wird; er genoß unbedingte Autorität. Noch 1751 erscheint eine neue Übersetzung seiner Schrift vom Land- und Hofleben, die Lessing in der Berliner Zeitung 21. 8. 1751 anzeigt. Die posthume Ausgabe von Fischarts Ehezuchtbüchlein bekam als Anhang Guevaras Erinnerung¹⁾.“ Aber über diese wichtigen Schriften selbst sucht man bei Cohn ebenso vergeblich näheres wie in Nadlers²⁾ schönem Abschnitt

¹⁾ A. a. O. S. 6 Anm. 4. Die letzte der dortigen Angaben verdient auch darum Beachtung, weil sie die interkonfessionelle Verwendung der Schriften veranschaulicht. Das ist für das von konfessioneller Polemik und Religionskriegen durchfurchte Jahrhundert überhaupt bezeichnend, daß die konfessionellen Grenzen den Gemeinbesitz geistiger Güter nicht verhinderten; die Bindung an das Apostolicum hier und dort mag erheblich dazu beigetragen haben. Allem Anschein nach war der Katholizismus dabei ganz überwiegend der gebende Teil. Man denke an die Metaphysik (Eschweiler), an die Gebetsliteratur (P. Althaus d. Ä., Forschungen zur Evangelischen Gebetsliteratur, 1927). Auch in der neulateinischen Dichtung übernehmen um 1600 die Ordenshumanisten die Führung und bestimmen vor allem die Gestalt des künftigen Dramas, während die weichenstellenden Leistungen des Gnapheus, des Petrus Lotichius im 16. Jahrhundert aus dem protestantischen Gebiet gekommen waren. Auch für die Verwirklichung des Höfischen scheinen vornehmlich katholische Kräfte in Frage zu kommen.

²⁾ A. a. O. I, S. 428f. Des Albertinus „Barockform“ wird dort bestimmt als „ein Verschmelzen des mittelalterlichen Weltgedankens und Kirchentums mit antiken Bildungstoffen und einem bescheidenen

über Ägidius Albertinus. Allgemein bekannt ist nur¹⁾, daß Grimmelshausen das Schlußkapitel des 5. Simplizissimus-Buches aus Guevaras 'Mißbrauch des Hoflebens und Lob des Landlebens' übernommen hat. Die als Zitat allerdings recht umfangreiche Stelle vermag aber in ihrer Vereinzelung und ihrem unverkennbaren Abgesunkenheitszustand von der Bedeutung Guevaras für das Höfische des 17. Jahrhunderts keine annähernde Vorstellung zu geben. Es sind also einige Bemerkungen über das Inhaltliche dieses Schrifttums, das auch für stilgeschichtliche Untersuchungen reiche Aufschlüsse verspricht, im gegenwärtigen Zusammenhang erforderlich²⁾.

Der Titel der Frankfurter Gesamtausgabe von 1661 enthält eine Reihe sachdienlicher Angaben. Er lautet: 'Antonii de Guevara, Barfüßer Ordens, Bischofs zu Mondonedo, Kaysers Caroli V. Hoffpredigers, Canonisten, Chronisten und Raths Opera Omnia Historico-Politica. 1. Güldene Send-Schreiben. 2. Fürstliche Weck-Uhr und Lust-Garten. 3. Miszbrauch dezs Hoff- und Lob desz Land-Lebens. 4. Der wolgezierte Hoffmann / oder Hoff-Schul. 5. Von Gastereyen und Zutrincken.' Ein höfischer Sittenspiegel also; nicht ohne sachlichen Traditionszusammenhang mit den älteren Tischzuchten, wie der Titel des 5. Teils lehrt³⁾, aber seinen Rahmen ungleich weiter spannend und aus der höfischen Praxis hervorgegangen. Das zeigt namentlich der bei weitem umfangreichste 1. Teil, die Güldenen Sendschreiben, die von den rund 1100 doppelspaltigen Quartseiten des Bandes 750 Seiten einnehmen.

Dieser Theologe, Kanonist und Chronist des spanischen Hofes unter Karl V. war offenbar ein begeisterter Verbreiter höfisch-humanistischer Bildung. Einen seiner Briefe⁴⁾ beginnt er: „Euer Schreiben, so mir der Commendator Agnircla zubracht, ist mir

Maß moderner Erfahrung“. Wie der ganze Abschnitt die Guevara-Verdeutschungen nicht eigens berücksichtigt, so läßt auch die angeführte Charakteristik die höfischen Züge nur ahnen. Gerade in den Guevara-Büchern ist Albertinus modern, ja in gewissem Sinne sogar Bahnbrecher der „Moderne“.

¹⁾ Eine Untersuchung für Deutschland entsprechend dem 'Guevarra in England' von J. M. Gálvez (Palaestra 109) wäre sehr zu wünschen.

²⁾ Auf Plutarchs Bedeutung für Guevara wird dabei nicht eingegangen. Vgl. K. Borinski, Die Antike in Poetik und Kunsttheorie I, 1914, S. 197 Anm. 5 und 6.

³⁾ Bekanntlich hat auch Opitz die 'Disticha Catonis' übersetzt.

⁴⁾ A. a. O. S. 95.

von Herzen lieb und angenehm gewest, dann es war in diesem ganzen Königreich kein Herr noch Prälat, der mir nicht geschrieben und deme ich nicht hinwieder geantwortet hätte, außer euer Person und des Grafen de Cabra. Weil dann der Paß anjetzo geöffnet, die Port sicher und der Weg gemacht ist, wir auch miteinander in Kundschaft geraten und ich euer adelich Geschlecht, die Herrlichkeit euer Person, die Autorität euers Hauses und das Gerücht euers guten Namens erkenne, so will ich auch nicht umgehen, euch zu versuchen und zu schreiben. Mit etlichen Herrn hab ich Kundschaft und Conversation, von etlichen aber fliehe ich und meide ihr Gemeinschaft und hasse ihr Ungelegenheit. Dann sie sein eines ungeschickten groben Verstands und im Conversieren verdrießlich. Größer Mühe ists, einen verdrossenen Herrn übertragen weder einen groben Bauern. Dann ein Herr macht euch unlustig und böß, aber ein schlechter einfältiger Bauer bringt euch nur zum Lachen. Item dem einen kann man schaffen, daß er schweige und aufhöre, dem andern aber muß man so lang zulösen, bis er ausgeredt hat, und bisweilen noch dazu großen Dank sagen.“ Wenn man Enea Silvio als einen Pionier des Renaissancehumanismus bezeichnen konnte, so legt schon ein solcher Briefeingang es nahe, in Guevara, dessen Weg freilich nicht auf den päpstlichen Stuhl führte, einen Bahnbereiter des höfischen Barockhumanismus zu sehen.

Nicht nur seine allseitigen Beziehungen zum höfischen Adel Spaniens ergeben sich dort. Auch das stolze Überlegenheitsgefühl gegenüber dem nichthöfischen „Bauern“, der nur „komisch genommen“ wird, wie gegenüber dem Teil des Adels, der intellektuell ungeschult und gleichgültig und „im Conversieren verdrießlich“, das heißt in der höfisch-humanistischen Kunst des Sprechens, in der neu eingeordneten Rhetorik unerfahren ist. Der Franziskanerbischof läßt den Hofmann des folgenden Jahrhunderts vorausahnen, wie er aus dem gebildeten weltlichen Adel und aus dem hohen Welt- und Ordensklerus hervorging. Das eindrucksvolle Kapitel, das Grimmelshausen ihm entlehnt, als den weltflüchtigen Kern seiner Lehre auszugeben, ist nur bei völligem Verständnismangel für katholische Aszetik und für katholischen Gradualismus¹⁾, der auch im Barockzeitalter sich nicht verleugnet, möglich.

¹⁾ Sache und Terminus „Gradualismus“ hat mein Aufsatz ‘Gradualismus’, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte II (1924), S. 681 ff., gefunden.

„Mißbrauch des Hoflebens“, damit ist der entscheidende Gesichtspunkt für diese grandiose, rhetorische Absage an die „Welt“ angegeben. In dieselbe Richtung weisen die Kapitelüberschriften ‘Daß ein Hofmann sich über niemand zu beklagen als über sich selbst’, ‘Daß keiner dem andern raten soll, daß er sich von oder gen Hof begeben’. Wohl wird da die große Lehre des Zeitalters ausgesprochen, „daß in dieser Welt nichts gewissers ist, als daß alle Ding ungewiß seind“¹⁾; eine Lehre, die mit der Fortunaidee eng zusammenhängt. Auf dieser Überzeugung aber baut Guevara als repräsentativer Sprecher seines Kreises die weitere Lehre auf, daß die haltlose Wandelbarkeit der äußeren Bedingungen nicht das Wesentliche sei, sondern das Verhalten des „Individuums“ in diesem unendlichen Raum voll andringender Fortunageschehnisse. Und weiter führt er aus, „daß sowohl auf dem Land als in der Einöd die Frommen eingezogen und die Bösen heillos seind . . . Es ist kein Stand in der Christlichen Kirchen so gemein, in dem man nicht könne selig werden, und ist kein Stand so streng und eingezogen, in welchem nicht Gelegenheiten vorhanden seind, verdammt zu werden. Denn die Dignitäten, Ämter und Offizien seind wie die Rosen im Feld, aus deren die Immen den Honig saugen und die Spinnen ihr Gift“²⁾. Der ganze moralistisch-rationalistische Humanismus wird sichtbar, wenn es schließlich heißt, aus all den für die Lehre angeführten Beispielen sei zu sehen, „daß ein frömbliches oder böses Leben zu führen nicht besteht im Stand, sondern weil wir entweder übel diszipliniert und unterwiesen sein“. Der Mensch soll nicht unbeständig sein — in aller Unbeständigkeit der Fortuna —, „der allergrößt Mangel an einem Menschen ist, wann er gern Luft reden tut und unbeständig ist in seinen Sachen“. Es gibt also einen Gesichtspunkt, unter dem die Nichthöfischen ebenso ernst zu nehmen sind wie die Höfischen. Das ist das Heil der Seele. Die richtige Überwindung der Fortuna ist überall die Aufgabe. Aber die Lebensformung, die Guevara in mehr systematischer oder in kasuistischer Behandlungsweise lehrt, ist doch die des höfischen Gesellschaftskreises. Diese Richtung

¹⁾ Kapitel 2.

²⁾ Das ist keine Durchbrechung des höfischen Ordnuens, sondern für den Barockgradualismus bezeichnende saubere Abhebung des für das Seelenheil und des für die irdische Kultur und Zivilisation Belangvollen.

ist naturgemäß mit seiner Stellung verbunden. Daß eben ein höfisch-humanistisch-klerikaler Lehrmeister auf die Folgezeit den nachhaltigen Einfluß ausüben konnte, bleibt trotzdem bestehen. Wenn seiner Lehre die auch im 'Amadis' anklingende¹⁾ Voraussetzung zugrunde liegt, daß adliger Stand zu besonders vorbildlicher Lebensformung, zu besonders „menschenwürdiger“ Überwindung der Fortuna verpflichtet, so zeigt das den humanistischen Einschlag in der geistesgeschichtlichen Lage, die solche höfischen Voraussetzungen trägt. Für die absolutistische Zuspitzung des Höfischen besagt es dabei manches, daß der „Hofherr“, der Kaiser und König, über der unmittelbaren Kritik steht.

Ein zusammenfassendes Musterbild des absoluten Kaisers gibt Guevara, anschließend an Plutarch, im Schlußkapitel von 'Lustgarten und Weckuhr der Fürsten und Herren', die „Wort des allerköstlichsten Kleinods, welches der Kaiser [Marc Aurel] seinem Sohn in seinem Todsbette hat verehrt, und die billig von allen christlichen Potentaten in Acht zu nehmen:

Niemaln hab ich erhöht einen Tyrannen, noch verhaft einen frommen Armen.

Niemaln hab ich die Justici verweigert einem Armen von wegen seiner Armut, noch habe verschonet des Reichen von wegen seiner Reichtum.

Niemaln hab ich einem ein Gnad erteilt aus bloßer Affection, noch hab niemaln einen gestraft aus bloßer Passion.

Niemaln hab ich das Böse ungestraft, noch das Gute unerkennt gelassen.

Niemaln hab ich ein lautere klare Sach einem anderen committirt, darin zu erkennen, noch hab in einer unlautern erkennt durch mich selbst.

Niemaln habe ich demjenigen die Justici versagt, der mich drum gebeten, noch hab Barmherzigkeit abgeschlagen demjenigen, der sie verdiente.

Niemaln hab ich einen gestraft im Zorn, noch etwas verheißen, wann ich in Freuden saß.

Niemaln hab ich mich selbst vergessen in der glücklichen Wohlfahrt, noch hab verzagt in der Widerwärtigkeit.

Niemand hab ich beleidigt aus Bosheit, noch keine Ungebühr begangen aus Geiz.

¹⁾ Vgl. meine 'Deutsche Dichtung von der Renaissance bis zum Ausgang des Barock' S. 177.

Niemaln hab ich das Ohr verliehen den Schmeichlern, noch Audienz geben den Unruhigen.

Jederzeit hab ich mich beflissen, geliebt zu werden von den Frommen, und wenig hab ich geschätzt den Haß der Bösen.

Weil ich geholfen hab den Armen, so ist mir geholfen worden von den Göttern, die viel vermögen.

Der unbeirrbare, gerechte und mächtige, gütige und strenge Alleinherrscher bleibt in der Welt dieser höfischen Idee das Wunschbild. So führt Guevara in einem früheren Kapitel desselben Werks denn auch aus, „daß in einem Lande nur ein einiger Fürst regieren soll, sintemal ein Land keinen größeren Feind hat als den, welcher viel Häupter in demselben sucht einzuführen“. Aber eröffnet wird das ganze Werk durch eine Abhandlung 'von der Excellenz unsers Christlichen Glaubens und Erkenntnus des einigen wahren Gottes und der Torheit der Heiden, welche an so viel Götter glaubten', und belangvolle Ergänzung bringen die Ausführungen, „daß alle Fürsten, welche zu Erweiterung ihres Lebens und zu Erhöhung ihres Standes dem Gottes-Dienst etwas entziehen und abbrechen, nicht Fürsten, sondern Tyrannen genannt und dafür gehalten werden sollen.“

Guevara trägt seine Lehren mit einer zunächst verblüffenden Fülle historischer „Belege“, Exempel, Anekdoten, Sinnsprüche vor. Er wählt, recht als Humanist, diese Stoffe mit Vorliebe aus der altrömischen und altkirchlichen Geschichte. Um so mehr verdient es Beachtung, daß eins der am ehesten systematischen Sendschreiben (I. Teil Nr. 34) sich auf die Regeln bezieht, die der König Alonso 1368 dem von ihm gestifteten Ritterorden de la Vanda gegeben habe. Da liegt die Beziehung zum höfischen Mittelalter — es handelt sich ja um Spanien — noch klarer zutage als im Amadis. Die absolutistische Stellung des Königs in diesem Orden wird deutlich aus jenen Regeln, ferner der Versuch, die höfische Stellung vom Geldbesitz unabhängig zu halten. Die sittlichen Tugenden, zu denen auch Maßhalten zwischen Verschwendung und Geiz gehört, werden höfisiert. Treue, Wahrhaftigkeit, zuchtvoller Gehorsam, respektvolle Galanterie stehen dabei im Mittelpunkt. Stark wird die Exklusivität betont: „Ihr Orden war, daß sie sich gesellen und conversieren mußten mit fürnehmen, geschickten und verständigen Leuten und Kriegserfahrenen, von denen sie etwas begreifen und lernen könnten: so aber einer mit

einem Kaufmann, Handwerksmann oder Bauersmann öffentlich conversierte und umging, alsdann ward er von seinem Obristen gestraft und acht Tag lang in seinem Hause verstrickt.“ Gravität des Benehmens bei allem öffentlichen Auftreten, Vermeiden von Rennen und Schreien werden eingeschärft. Der Brief schließt mit einer Aufzählung der ältesten Ordensmitglieder. An die Beobachtung, daß derzeit ganz andere spanische Geschlechter „ernst zu nehmen“ seien, knüpft sich die Lehre, nur zusammengefaßte Zucht halte in der höfischen Höhe: „Denn es ist gewiß, daß der großen Herren Häuser und Geschlecht nimmermehr abstehen oder zu Grund gehen aus Mangel des Reichtums und Vermögens, sondern wegen Mangel der Personen.“

Aus diesen Angaben, die Guevaras außerordentlich vielfaltigen, stoffreichen und blickweiten, denk- und formuliergewandten, in den verschiedensten Tönen klingenden Schriften freilich nicht annähernd gerecht werden, ergibt sich doch manches für die Formelemente, die um die Jahrhundertwende an die gesellschaftlich-geistigen Mächte herangebracht und von ihnen willig empfangen wurden. Das Verständnis der Barockliteratur könnte von einer einläßlicheren Interpretation dieser Schriften nur gewinnen.

Wo es sich um einen ersten Aufweis der höfischen Zeitidee handelt, muß auf derartiges verzichtet werden. Dagegen ist ein kurzer Hinweis auf die staatlich-politische Grundlage der höfischen Schichtung geboten, die sich ja nicht im Sozialen erschöpft.

Daß die ausgesprochen individualistischen und voluntaristischen Kräfte der Zeit sich in erheblichem Umfang auf staatliches Sein und Tun richten, daß diese Richtung die sonstigen Bewegungen so weitgehend zu durchwirken vermag, gehört zu den letzten Überformungen der Zeit. Den Verflechtungen nachzugehen, in denen das Staatswollen sowohl bedingt ist als selbst bedingend, wäre Aufgabe politischer Geistesgeschichte. Hier sei nur bemerkt, daß für die Hauptproblematik, die Stellung des Individuums im unendlichen Raum, eine andere geschichtliche Auswirkung sehr wohl denkbar wäre, daß die Entfaltung einer individualistischen Kultur sogar als die aussichtsreichere Möglichkeit erscheinen könnte. Auch der höfisch-humanistische Schichtungswille braucht nicht notwendig staatlich orientiert zu sein. Das zeigt die Verwirklichung der höfischen Idee um 1200. Begnügt man sich also, die Tatsache der staatlichen Orientierung festzustellen, so kann

doch hinzugefügt werden, daß die historischen Bemühungen des Humanismus schon um 1500 in ihrer Reichsbegeisterung starke Ansätze zu staatlich politischem Ausbau zeigen. Ferner liegt in dem individualistischen Voluntarismus gerade wegen seines moralisch-pädagogischen Einschlags ein imperialistischer Zug. Er hat in der Individualitäts- und Unendlichkeitsproblematik wie in ihrem vornehmsten Lösungsmittel, der Analysis (*fidei, animae, passionum, naturae*) seine Entsprechung, wo nicht reine Kontemplation, sondern aktive Leistung als Ziel vorschwebt. Heißt es zuviel behaupten, daß Beherrschung des Ich, des Menschen, der Menschen, der Natur angestrebt wird, auch wenn das nicht ausdrücklich gesagt, nicht einmal ausdrücklich gewußt ist?

Fleming hat¹⁾ treffend ausgeführt: „Die Aktivität des Ich leistet die Verklammerung der kontrastdurchfurchten Wirklichkeit, sei es in religiöser Ekstase, theosophischer Schau, philosophischer Erkenntnis oder in der Tat, selbst im künstlerischen Schaffen. Letztlich schafft der Wille weniger eine Synthese, als ein System, das hart und nicht ohne Gewaltsamkeit Ordnung schafft unter den vielen disparaten Einzelheiten.“ Man wird, im Anschluß an Eschweiler, auch die disputatorische Art dieses Voluntarismus heranziehen dürfen, der durch Widerlegung aller Gegengründe eine Art letzte Instanz — nicht aufweist, sondern — herstellt. Das Denken der spanischen Jesuitenscholastik ist Prototyp jenes voluntaristischen Rationalismus oder moralistischen Intellektualismus ichtranszendenter Spannung, der aktionsfähige Begriffe „verfertigt“. Von da aus wäre es denn zu verstehen, wie sich die voluntaristische Zeit in der Umschichtung des Gesamtgefüges, bei dem imperatorischen Grundzug und der höfisch-humanistischen Tendenz, im absolutistischen Staat einen festen, undiskutierbaren Ort schafft; einen geordneten, nicht ohne theologische Analogie durchgeformten „Raum“ im unendlichen Raum, der von hier aus bis zu einem gewissen Grad beherrscht werden kann.

IV. LEITIDEEN: GOTT, TUGEND, EROS, ZEIT

Aus der abendländischen Renaissance hat sich im Verlauf des 16. Jahrhunderts ein Geschehen geformt, über dem als einer der Leitsterne die Idee des Höfischen steht, in dem das geistige Leben

¹⁾ A. a. O. S. 440 f.

nach Sehweise und Wirklichkeitsauswahl einen höfischen Brennpunkt hat.

Nun wird auch das Religiöse höfisch gesehen und gefaßt: Gott ist der absolute Herrscher im unendlichen Raum. Die wechselweise Bedingtheit jener theologischen Analogie tut sich darin auf. Die Allmacht ist für jeden Christen ein Prädikat Gottes. Hier aber wird sie — das ist ein besonders klares Beispiel für die Art der wirklich geschichtlichen Dimension in der „Dogmengeschichte“ — höfisch-absolutistisch gefaßt. Eins der repräsentativsten und verbreitetsten Erbauungsbücher des 17. Jahrhunderts, des Jesuiten Jer. Drexel *‘Sonnenwend / Das ist von Gleichförmigkeit des menschlichen Willens mit dem Willen Gottes’* (1631 von Joachim Meichel verdeutscht), gibt mit seinen Anweisungen für eine Grundaufgabe christlicher Aszese in erwünschter Gedrängtheit den greifbaren Beleg. Es ist kaum nötig hinzuzufügen, daß die hier einmal ganz knapp zusammengefaßten Richtlinien von allgemeiner Jahrhundertgeltung sind und sich bis tief in die Dichtung hinein, katholische sowohl als auch nichtkatholische, nachweisen lassen.

Drexel, dessen aszetisches Gesamtwerk — in Einzelausgaben und Sammelausgaben immer wieder gedruckt¹⁾ — fünf starke Großquartbände umfaßt, handelt im 5. Buch der *‘Sonnenwend’* davon, „Was zur Gleichförmigkeit des menschlichen Willens mit dem Willen Gottes verhilflich sei.“ Das Bild der Sonnenblume, mit dem Drexel die Wende des menschlichen Willens auf die göttliche Sonne allegorisch faßt, könnte den heutigen Leser eine organizistische Denkweise erwarten lassen; eine milde Innigkeit nach Art Tersteegens, dem dasselbe Bild vorschwebte bei den Versen: „Wie die zarten Blumen willig sich entfalten und der Sonne stille halten, laß mich so still und froh deine Strahlen fassen und dich wirken lassen.“ Aber nichts dergleichen bei Drexel, dem mit seinem Jahrhundert nicht die organische Natur, sondern der

¹⁾ Von der *‘Sonnenwend’* erschienen zwischen 1627 und 1634 allein in Deutschland neun und in Holland zwei lateinische Einzelausgaben; landessprachliche Einzelausgaben in Deutschland 1631, 1634, 1687, 1730; in Holland 1638; in Paris 1640; in Krakau 1649. Auch andere Werke Drexels sind ins Französische, Englische, Holländische übersetzt worden. Ähnliches gilt von dem Erbauungsschriften des Tirolers Avancini S. J. u. a. Die Angabe, daß von aller deutschen Literatur nur Böhmcs Schriften damals ins Ausland gedrunken seien, läßt sich also nicht aufrecht erhalten.

hellen Willens fähige Mensch Grundform ist. Im XII. Kapitel des 5. Buchs gibt er einen 'kurzen Begriff alles dessen, was in diesen fünf Büchern geredt und gehandelt worden'. Und er schließt, indem er, ähnlich wie vor ihm Guevara und wie nach ihm viele andere, an eine historische Präfiguration ausdeutend die Summe seiner Lehre knüpft:

Caius Popilius, ein römischer Gesandter zum König Antiocho, hatte Befehl, dem König anzudeuten, er soll vom Krieg, so er wider den König Ptolemäum führet, abstehen. Antiochus empfind den Gesandten ganz freundlich und reichet ihm die Hand. Popilius aber wollt ihm seine Hand nicht entgegenreichen, sondern stellte sich ernstlich und majestätisch und spricht: wir müssen jetzt unser absonderliche Freundschaft auf ein Ort setzen und das gemeine Wesen betrachten. Mit welchen Worten er des römischen Rats Decret herfürzoge, kraft dessen der König vom ägyptischen Krieg soll ablassen oder von den Römern bekriegt werden. Sobald Antiochus solches Decret gelesen, sprach er, er wollte mit seinen Freunden drauß reden. Antwortet Popilius: die Sache leidet keinen Verzug. Und indem macht er mit dem Stab, den er in der Hand hätt, einen Kreis herum und sagt: eh du mir aus diesem Kreis hinausgehst, gib Antwort, was ich dem römischen Rat für ein Botschaft bringen soll. Allda hätt es das Ansehen, als ob nit der Gesandte, sondern der ganz römische Rat geredt hätt. Dann der König alsbald gesagt, er wöll sich also verhalten, daß Ptolemäus weiter nichts soll zu klagen haben. Nach solchem erst nahm Popilius den König als seinen guten Freund bei der Hand. Hat also gleich auf einmal den syrischen König erschreckt und den ägyptischen beschirmet.

Eben also gehts uns auch wie dem Antiocho: Wir wollen nur gut Freund mit Gott sein, aber Gottes Willen einzugehen will uns nicht lusten. Darum dann Gottes Sohn, so von dem himmlischen Vater herunter auf Erden gesandt worden, den Kreis des göttlichen Willens um uns herum macht und spricht: nicht ein jeglicher, der zu mir sagt „Herr! Herr!“, wird eighn in das Himmelreich, sondern der da tuet den Willen meines Vaters. Siehst du, lieber Christenmensch, in diesem Kreis bist du nun eingeschlossen und wirst ehe nicht daraus gehn können, du erklärst dich dann, ob du dich dem Willen Gottes untergeben oder deinem Gefallen und eigensinnigem Kopf nachleben wollest. Willst du Fried im Herzen haben, willst du nicht Gottes Feind sein, hast du am gottlosen Krieg mit Gott Abscheuen, so wirst du dich nicht lang besinnen, sondern ohne Verzug Antwort geben. Ach lieber Christ, was besinnest dich lang, was bedenkst dich, was verziehest du? Dieser Handel leidet keinen Verzug. Bist du witzig und hast ein Hirn, so tust du ihm wie König Antiochus und gibst alsbald solche Antwort: Mein Gott und Herr, ich ergib mich deinem allerheiligsten Willen ganz und gar auf das allervollkommenlichste, ich versprich auch und verbinde mich ganz willig und bereit, alles zu tun

und zu leiden, zu leben und zu sterben, wie es dir selbst gefällt. In allerlei höchsten Trübsalen soll mir der größte Trost sein dein rechter, schnurgerader Will. Diesen deinen göttlichen Willen setz ich mir einzig und allein zu einer Regel und Richtschnur, zu leben und zu sterben: Es gescheh der Will des Herrn, es gescheh der Will des Herrn. Ja zum andern und drittenmal sag ich: der Will des Herrn geschehe. Wann schon alles soll über und über gehen, Krieg und Streit, zu Wasser und zu Land, an allen Orten und Enden herum sein, Zank und Hader überall regieren, dies allein soll mir angelegen sein, wie ich mich in den einzigen Willen Gottes allein ganz und gar allerdings richten und schicken mög. Und von nun an umfange ich von Grund meines Herzens die allerheiligste Wort: Die Welt vergeht mit ihrem Lust, wer aber den Willen Gottes tut, der bleibt in Ewigkeit.

Es erübrigt sich im gegenwärtigen Zusammenhang, auf die bedeutende schriftstellerische Leistung dieses Erbauungsbuchschlusses einzugehen, der zu der eigentümlichen asketischen Ekstase der katholischen Barockliteratur mit ihrer strengen rationalen Zucht emporträgt. Auch darauf sei nur im Vorbeigehen hingewiesen, wie in dieser Endfermate das Bild des Menschen hochgehalten wird, der den Fortunasturm des Barockkrieges übersteht, „wann schon alles soll über und über gehen, Krieg und Streit zu Wasser und zu Land an allen Orten und Enden herum sein“.

Der Blick soll sich, dem Text folgend, zunächst darauf richten, wie in dem Beispiel römischer Staatstugend eine Präfiguration der „richtigen“ Haltung gesehen ist. Das erinnert an den Bogen, der sich über die höfische Romankunst spannt, von Barclays 'Argenis' zu Lohensteins 'Arminius'. „Die Welt hatte Rom noch nicht angebetet, und das Meer war der Tiber noch nicht gehorsam“, beginnt jene, und dieser: „Rom hatte sich bereits so vergrößert, daß es seiner eigenen Gewalt überlegen war, und es gebrach ihm itzt nichts mehr als das Maß seiner Kräfte¹⁾.“

Drexel aber zeigt zugleich die religiöse Anschauungsweise, die den neuen Absolutismus imperialer und höfischer Artung trägt. Nicht „gut Freund sein“ mit Gott ist das, worauf es ankommt — man erinnert sich der altdeutschen „Gottesfreunde“ im demokratischen Straßburg und Basel der Frührenaissance als klärenden Gegenstücks —, sondern den Willen des Weltenkaisers einzugehen.

¹⁾ Die Widmung der 'Römischen Octavia' Anton Ulrichs von Braunschweig kann wohl auch dem Schwerhörigen vernehmlich machen, wie hier überall die Idee einer Tradition des altrömischen Imperiums auf die Gegenwart waltet.

Bis tief in die heilsgeschichtliche Auffassung wirkt das hinein. Nicht das Erbarmen des Gottessohnes wird genannt, sondern daß er von dem himmlischen Vater gesandt wurde, und dieser stehende Ausdruck¹⁾ gewinnt bei Drexel doch geradezu etwas von dem Sinn der Befehlsausführung. In diesem Sinn ist dann auch das Wort des Heilands akzentuiert. Der Ton liegt nicht, wie das möglich wäre, auf dem Gegensatz zwischen Wortverehrung und „praktischem Christentum“, sondern nachdrücklich auf der Erfüllung des Herrschergebots. Die Beziehung zum Höfisch-Absolutistischen sieht man vielleicht noch deutlicher angesichts eines Kapitels aus Guevaras 'Mißbrauch des Hoflebens', das den Titel trägt 'Daß jedermann zu Hof sagt: ich wills tun, aber niemand: ich tus'. Der Aspekt ist beiderseits verschieden, die Sache ist dieselbe. Der Vergleich jenes Schriftwortes mit dem Kreis, in den der römische Gesandte, der Sprecher des ganzen römischen Rates, den fremden König schloß, hebt die staatlich-absolutistische Sinnggebung noch mehr heraus. Sehr aufschlußreich sind weiter die (andeutungsweise gegebenen) Argumente für die geforderte Willensentscheidung. Die beiden Möglichkeiten sind gesehen als sich dem Willen Gottes untergeben oder dem eigenen Gefallen und eigensinnigen [!] Kopf nachleben. Als Gegensatz also zwischen Theonomie und einer Autonomie, die gottloser Krieg mit Gott ist. Als Folge der Entscheidung erscheint das Fried im Herzen haben dort, Gottes Feind sein hier. Daran schließt sich die bezeichnende rationale Erwägung, die den abgründigen Unterschied des Barockkatholizismus von romantischer Stimmungseligkeit deutlich macht: für den, der „witzig“ ist, das heißt intellektuell geschult, und der „ein Hirn hat“, kann es nur eine Entscheidung geben, wie sie präfigurierend Antiochus gefällt hat. Aber über dessen vorchristlichen Akt des Gehorsams gegen das römische Imperium hinaus steigert sich nun der christliche Gehorsam gegen den absoluten Welt-herrscher ungeheuer, und Drexels ganzes Sonnenwendbuch gipfelt wieder in einem Schriftwort, das durch den Zusammenhang zu einer Glorifikation des absoluten Gehorsams gegen die höchste Autorität des Weltstaates wird²⁾.

¹⁾ Im Credo der Messe heißt es freilich: qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis.

²⁾ Es wäre ein Mißverständnis, darin Entstellung zu sehen; Drexel bricht ja der Mahnung zu gottgemäßem Leben gar nichts ab. Aber

Die höfische Struktur des religiösen Sehens ließe sich ziemlich weit ins einzelne verfolgen. Die Engel, von denen der Schutzengel gemäß der „humanistischen“ Orientierung am häufigsten genannt wird; die übermenschlichen Zwischenkräfte wie Fortuna, Calamitas, Favor; die Tugenden, sie alle erscheinen als Hofstaat des höchsten Herrn der Welt. Und Satan wird als feindlicher Tyrann aufgefaßt, um den sich Laster und Versuchlichkeiten als Hofstaat scharen.

Die großartige Anschaulichkeit dieses Weltbildes ist am vollkommensten im Ordensdrama ausgebildet, zieht sich aber auch hier um die Mitte des Jahrhunderts aus den Akten selbst in die Zwischenspiele zurück. Die heraufziehende Aufklärung mit ihrer Umbiegung des Rationalismus von der transzendenten Spannung in die immanente Spannungslosigkeit kündigt sich an. Der höfisch-absolutistische Grundzug wird langsamer abgeschwächt. Seine Voraussetzung wirkt ja über jene religiöse Ausgestaltung hinaus. Es ist die rationalistisch-moralistische Abstellung auf eine letzte Instanz für „Richtigkeit“. Bei einem absoluten Herrscher wird sie gefunden. Bei dem in der Kirche offenbarten Gott von den Christgläubigen (und sie stellen in diesem Jahrhundert noch das Hauptkontingent der kulturell belangvollen Kreise dar). Bei dem übersinnlich ewigen sittlichen Gebot von all denen, die auf eine „natürliche Religion“ hinarbeiten und für die Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts die dominierende Kraft akkumulieren. Die Verwicklung, die sich daraus ergibt, daß diese zweite Gruppe vorwiegend antihöfisch gewillt ist, ohne sich doch der höfisch-absolutistischen Formung ganz entziehen zu können, darf hier außer Betracht bleiben.

Die Tatsache des absoluten Richtigkeitsanspruches, im geistlichen wie im weltlichen, der dem humanistisch-disputatorischen Element ebenso wie dem Herrschwillen zugeordnet erscheint, der zu dem voluntaristischen Rationalismus gehört und für die Zeit ungefähr die Stelle einnimmt, die in anderen Gefügen meta-

was ihn daran faßt und wie er sie auffasst — alles Auffassen ist ja auch ein Auswählen, und so kommen in den geistesgeschichtlichen Aspekt-Wandlungen auch die transsubjektiven geistigen Gegebenheiten erst zum allmählichen Gegebensein — das wird doch als überaus bezeichnend für die höfisch-absolutistische Sehweise des Zeitalters angesprochen werden dürfen.

physische und theologische Kontemplation haben, bedingt die polemische Artung des Höfischen. Von der im Tiefsten gesicherten und darum weit aufgeschlossenen Duldsamkeit des Höfischen um 1200 kann und darf im Höfischen des 17. Jahrhunderts nicht die Rede sein. Auch die Dogmenkritik, die nach Diltheys doch wohl übertreibendem Wort „den anmaßlichen Anspruch dieser Dogmen auf eine absolute Geltung ein für allemal vernichtet hat“¹⁾ und die in der Folge eine neue Art Toleranz brachte, auch sie tritt ja durchaus polemisch und mit absolutem Richtigkeitsanspruch gegen die dogmatischen Richtigkeitsansprüche auf.

Eine andere, für das Zeitalter selbst bedrohlichere innere Krise des Höfischen muß entstehen, wenn die Autorität des absoluten weltlichen Herrschers nicht als Stellvertretung der absolut höchsten Weltherrschaft erscheint, sondern als ihr Nebenbuhler. Alles hängt dann davon ab, wen der rationalistische Voluntarismus zum Tyrannen, wen zum wahren, richtigen Herrscher erklärt.

Das Höfische als, Richtung und Norm gebender, Kristallisationspunkt des kulturellen Schaffens bleibt der Hof des irdischen Fürsten. Herrschaft und Dienst, von der Sonne des Systems stufenweise niedersteigend, ordnet das Leben durch. Wer nicht absoluter Herr ist, der hat nur dadurch ein ernst zu nehmendes gesellschaftliches Sein, daß es ihm befohlen ist. Es handelt sich hier nicht um ein gegenseitiges Gebundensein wie im Lehnverhältnis. Die ganze, vielfältig bedingte Größe und Härte dieser höfischen Idee kommt in der wirklichkeitgebenden Bedeutung des absoluten Gebietens zu Dienst und Gehorsam zum Vorschein. Der wirklichkeitgebende Akt des Befehlens ist aber weiter darin fundiert, daß er wieder Befehl befiehlt, daß der Gehorchende eben im gehorsamen Ausführen einen Spielraum eigener Herrschaft hat. Das ist das Feld des Hofmanns, des Höflings; ein Feld reich an Möglichkeiten der Tugend und des Lasters, des Heroismus und der Intrige.

In ihm wird nun auch die neue höfische Zucht des Sprechens, des Betragens, des Handelns ausgebildet; Zucht, an der sowohl humanistisch-bildungsmäßige als auch asketische Willensfreiheit mitarbeiten. Nicht die abgehobene Höhe des Hofes über den unteren Ständen allein verlangt sie. Auch die sachliche Angemessenheit fordert an diesen Höfen Zucht, wo — immer der Idee nach — die

¹⁾ Gesammelte Schriften II (1923), S. 137.

Autorität des Herrschenden Beweis zugleich und Ergebnis seiner Herrschwürdigkeit ist. Und der ungeheuere zielstrebige Drang der Zeit bildet jene Zucht als zweckmäßig aus. Beherrschung der Passionen, das ist des Menschen, ist des Frommen würdig. Und es ist dem Hofmann unentbehrlich, wenn er Befehl empfangen und dadurch befehlen will. Wieder zeigt sich dabei die Wichtigkeit der Form. Aber es kann in diesem Zeitalter nach allem, was bisher beobachtet wurde, nicht wie um 1200 auf die rückstandlose Durchdringung des Inhalts mit Form und Erfüllung der Form in Sinn, nicht auf die schlackenlose Einheit von Form und Inhalt abgesehen sein, wo Form und Inhalt dasselbe sagen, weil sie gleichsam aus einem Munde sprechen¹⁾. Hier kommt es darauf an, eine unbändige Vitalität zu bändigen. Formvollendung heißt da Regelgemäßheit. Der Trieb wird mit wachem Willen in die Regeln der Zucht gezwungen. Der Individualismus wirkt sich in diesem Zeitalter des Intellektualismus in der „geistreichen“ Erfüllung der „Regel“ aus. In höfischer Akzentuierung auch hier das Grundgefüge des Barock-Humanismus: der Verstand, richtig angewendet, zeigt untrüglich, was gewollt werden soll — der Wille kann unwiderstehlich wollen, was er richtig wollen soll — der Wille soll den Verstand ansetzen, um sein richtiges Wollensziel zu Gesicht zu bekommen. Daß beide, Wille und Verstand, auf das Höfische als eine Art letztes irdisches Ziel gerichtet sind, trägt das Höfische ins Zentrum des kulturellen Lebens, bringt es gleichsam hervor und macht die Hervorbringung zugleich zur eigenen Norm.

Auch der vielberufene Barockstoizismus ist nun als eine stark höfische Erscheinung zu verstehen. Der Heros, der Märtyrer, der Weise, das sind in der Tat Musterregeln höfischer Zucht: Überformungen all des Getriebenseins in Seele und Raum durch verstandesklares tugendhaftes Wollen²⁾.

¹⁾ Vgl. oben Naumanns Kap. III.

²⁾ E. Cohn erklärt (a. a. O. S. 4), um die drei Vorbilder des Heiligen, des Weisen, des Helden gehe der Kampf im 17. Jahrhundert. Man wird dem hinzufügen müssen, daß im höfischen Bereich der Kampf in eine Art Bündnis verwandelt ist. Gute Beispiele für Höfisches in Lohensteins 'Arminius' bei L. Laporte, Germanische Studien 48 (1927), S. 50ff., wo, ohne ausdrückliche Bezugnahme auf Cohn, doch die treffende Berichtigung formuliert ist: „Der ideale Fürst ist immer Held, also Krieger, Weiser, Weltmann, Heiliger, doch noch mehr: ein Held, dem zugleich die Weihe der 'Majestät' innewohnt.“

Diese „stoischen“ Helden sind ja keineswegs abgetötet gegen die Reize des sensualistischen Bereichs, sind keineswegs leidenschaftslos. Gegenüber den gebräuchlichen Hinweisen auf die überwiegende Passivität der Barockhelden muß betont werden, daß nicht nur die großen Leiden, sondern ebenso die großen Leidenschaften für diesen Heros konstitutiv sind. Aber die Größe der Leidenschaften macht nun doch nicht allein das „Heldenhafte“ aus. Vielmehr wird der von Leiden umbrandete und von Leidenschaften durchbebt Mensch erst dadurch zum „Helden“, daß er seine Steuerung mit verstandesklarer Überzeugung von letzten Richtigkeiten und Falschheiten in die Hand nimmt, daß er durch das innen und außen wogende Meer der Fortuna auf den Polarstern der Tugend gerichtet bleibt, daß er sich in Zucht hat. Und wie einerseits der Held nur im höfischen Wirklichkeitsbereich möglich ist — die Leiden, Leidenschaften, Tugenden und Laster mögen noch so groß sein; sie sind vielleicht seelsorgerlich belangvoll, reichen aber eben als unhöfisch nie in den Kreis des Heldischen —, so bekommt die höfisch-humanistische Zucht eine gleichsam metaphysische Bedeutung, indem sie erst dem heldischen Menschen das Heldensein verleiht. Der Märtyrer stellt die klerikale Ergänzung dar, und es läßt sich an ihm wieder beobachten, wie die höfische Zucht klerikal gegründet ist, wie ferner das irrationale Gemüteserleben hier Formungsstoff, nicht letzte Formbestimmung darstellt. Denn nicht in quietistischer Hingegebenheit oder entrücktem Hingerissensein, sondern in der Festigkeit der rationalen Glaubensüberzeugung richtet der Märtyrer die ganze Riesenaktivität seines wachen Willens auf das „Durchhalten“; auch er Repräsentant des Gehorsams und mit seiner ungeheueren Zielstrebigkeit das Bereich der stoischen Ataraxie völlig aufsprengend.

Als stärkste Passionen erscheinen im höfischen Kreis Herrschwille und Eros. Sie sind geheim verwandt. Denn der höfische Herrschwille ist erfüllt von etwas wie Eros zur erhabenen Form, zur prunkvollen Repräsentation. Vielleicht bietet sich nirgends die eigentümliche Barockmystik so rätselvoll schillernd und so repräsentativ wie in der Vermählung des herrschgewaltigen Menschen mit der Machtfunktion im Staat. In diesem „mystischen“ Staatseros wird man einen Kristallisationspunkt der höfischen Barockwelt suchen müssen. Auch der Geschlechtereros ist ihr verankert; „politische“ und erotische Bindung gehören unlöslich zusammen,

wo nur der höfisch-gesellschaftliche Mensch einer belangvollen Liebe fähig ist und wo jede erotische Passion von einem staatlichen Funktionsträger auf eine Repräsentantin staatlicher Wirklichkeit gerichtet ist. Die andere Kraft kommt wieder aus den Tiefen ungebändigter Vitalität. Raubtierhaft toben die sexuellen Passionen. Aber auch sie werden überformt von den Regeln der Zucht, von einer entichenden Tugendregelmäßigkeit. Und auch hier wirkt sich der Individualismus in der geistreichen Erfüllung der Regel aus, auch hier zielt der Dienst des „Helden“ auf die Herrschaft über die „Herrin“ ab. Zwischen der Seele des Ich und des Du waltet eine unüberbrückbare letzte Fremdheit, nirgends eine letzte Verschmelzung. Das Geheimnis des Weiblichen und des Männlichen wird bei aller Frivolität keusch gewahrt. Aber die Frivolität, wie wir sie aus der „galanten“ Lyrik kennen, ist fast schon Absinkeergebnis im hochbürgerlichen Beamtentum. In dem hochhöfischen Romanwerk Anton Ulrichs ist keine Spur davon zu entdecken. Hier ruht die erotische Spannung gerade in der steten Erfüllung der Tugendordnung, die über das „Eigentliche“ ein letztes Schweigen breitet, ja, die gerade in der Kraft zum Schweigen Bestätigung der „richtigen“ Passion findet. Andeutung und unausgesprochener Bezug sind die typischen Ausdrucksformen dieser auch im Erotischen von „politischen“ Relationsgeweben verwirklichten Welt. „Hiermit fassete dieser Verliebte die Hand seiner Königin, selbe zum Munde zu führen: sie aber zoge dieselbe zurücke und machte mit einem einigen ernstlichen Blicke, daß er nicht weiter aus sich selber ginge“; diese Szene aus Anton Ulrichs „Aramena“ (4. Teil, 3. Buch) ist typisch.

Höfische Zucht überwindet die Fortuna draußen und drinnen. Damit enthüllt sich auch die Sehweise, mit der die geschichtliche Ebene erfaßt wird, als entscheidend höfisch bestimmt. Die großen Begebenheiten der Geschichte sind Beispiele der immer wieder waltenden Fortuna und des menschlichen Verhaltens in ihrem Wirbel. Wie auf allen Gebieten, so wird hier um die Behauptung der Seele im unendlichen Raum gekämpft, um die Ewigkeit der Seele, die bei falschem Willen dem Untergang im Fortunasturm der Geschichte preisgegeben ist. In der Staatengeschichte wird von der auf den Staat orientierten Zeit das „Eigentliche“ der Geschichte, eben die Fortunabestimmtheit und die daraus aufspringende Spannung Vergänglichkeit-Ewigkeit erfaßt. Das

gegenseitige Tragen und Getragensein von geistiger Disposition und faktischer Zuständlichkeit, in dem geschichtliche Wirklichkeit gehalten scheint, zeigt sich abermals darin, daß sowohl der Wille zu höfischem Sehen als auch die zeitgeschichtlichen Vorgänge dazu führen mußten, in der höfischen Welt, ihren inneren Gegensätzen und Bündnissen das eigentliche Geschehen der Geschichte zu finden. Die Fortunaprobe stellte das im Grund allein ernst zu Nehmende des menschlichen Lebens dar; am bedeutsamsten, am gewaltigsten in der Geschichte. Geschichtsfähig und damit repräsentativ für den Menschen war der höfische Kreis. Das steckt in den Voraussetzungen, die das Höfische zur Leitidee emporhoben. Das kehrt wieder in den Ergebnissen dieses Weltbildes. Und es verleiht ihm jene unerbittliche Härte und unerhörte Weite, die den Fremden erschauern machen muß, wenn er sie überhaupt wahrzunehmen imstande ist.

V. DICHTUNG

Die Stelle der Literatur im Gesamtgefüge der höfischen „Barock“-schicht ist mit deren Struktur weitgehend bestimmt. Auch ihre Regel steht unter dem Aufbaugesetz von Befehl und Gehorsam, und die Poetikformel vom *prodesse* und *delectare* des Dichters bekommt dorthin ihre Akzentlegung¹⁾. Eine Dichtung persönlicher Weltanschauung, eine Dichtung gar, die den Anspruch auf letzten Lebenssinn erhebt, findet hier keine Statt. Auch Dichtung kann hier nur als Dienst an der absoluten Herrschaft, als Mittel handelnder Wirklichkeitsbewältigung erscheinen. Auch sie muß teleologisch sein, zweckmäßig; wenn man so will: tendenziös. Nur wenn oder weil das Ästhetische im höfischen Sinn „dienlich“ ist, gewinnt es höfisches Dasein. Nicht Gestaltung persönlich erlebter Weltdeutung, nicht Bekenntnis des führenden Einzelnen, ins Ästhetisch-Wesentliche erhöht, ist geboten, wird gegeben und empfangen. Auch im Ästhetischen soll, vom Gebenden und Empfangenden aus, die höfisch-absolutistische Norm repräsentiert werden. Das bedeutet, diese Literatur ist „politisch“ im Sinn des höfisch-asketischen Humanismus, sie hat an ihrer Stelle die Funktion eines Höflings — gebrauchen wir ungescheut das heute abgesunkene

¹⁾ Ausführlicher habe ich das dargelegt in 'Deutsche Dichtung von der Renaissance bis zum Ausgang des Barock' S. 207ff.

Wort, das damals Würde und Wichtigkeit angab —, oder sie ist „dekorativ“ im Sinn der höfisch-weltmännischen Unterhaltung. Daraus, daß diese höfische Literatur die markante, die zentrale Literatur des Zeitalters ist, zeigt sich wieder die kulturführende Stellung des Höfischen im Zeitalter.

Für das rechte literarhistorische Verständnis des der heutigen Sehweise beinahe unfaßbaren Jahrhunderts sind solche Beobachtungen nicht unwichtig. Nach Jahrzehnten eines naiven literaturwissenschaftlichen Dogmatismus ist erst unsere aus den alten Fugen gehende und um neue Gefüge kämpfende Gegenwart wieder dessen ansichtig geworden, daß die verschiedenen Zeiträume sich auch durch die verschiedenen Funktionen der Künste in ihrem Gefüge unterscheiden. Es ist in der Tat unsinnig, aus Homer, Dante, Shakespeare und Goethe eine Norm zu klittern — auch die Beiziehung weiterer „kanonischer“ Größen macht derartigen Unsinn nicht zu stichhaltiger Methode —. Es ist noch unsinniger, auf solche Klitternorm die „Weltliteratur“ unmittelbar wertend zu beziehen. Die hohe Aufgabe einer vergleichenden Wertelehre der Literatur verlangt, wenn sie einmal in Angriff genommen wird, ganz andere Verfahren. Auf sie einzugehen, sei hier vermieden. Das schlichte Verstehen literarhistorischer Zeiträume hat eine Vorstellung von den Baugesetzen dieser „Räume“ zur Voraussetzung. Nur solche Gebilde sind unmittelbar miteinander vergleichbar, in denen Literatur und Dichtung an entsprechenden Stellen des leiblich-geistigen Gesamtbaues stehen, in denen sie demgemäß entsprechende Wirkfelder und Kraftfelder, entsprechende Aufgaben, kurz: die entsprechende Potentialität haben. Vielleicht lassen sich in der deutschen Literatur schon heute drei Strukturarten unterscheiden. Ich nenne sie versuchsweise: Gebrauchsliteratur, Repräsentationsliteratur, Expressionsliteratur. Jedenfalls besteht eine im letzten unvereinbare Verschiedenheit zwischen der heute allein geläufigen nachklopstockschen Dichtung und der des höfischen 17. Jahrhunderts. Gemäß der höfischen Norm ist es gerade nicht Aufgabe des Dichters, sein persönliches Urerlebnis zu Gehör zu bringen¹⁾, sondern zu zeigen,

¹⁾ Für entsprechende höfische Erscheinungen in der Dichtung um 1200 vgl. oben Naumanns Kap. III. „Daß die Nürnberger Schäfer-technik mit ihren Gesprächsspielen die beinahe zwangsläufige Form der Selbstdarstellung“ im 17. Jahrhundert ist, zeigt Hrch. Meyers

zu verehren, was nach der überpersönlichen Norm allgemeine Geltung hat; zu zeigen, daß es mit Recht Geltung hat. Die „Sache“ innerhalb des höfischen Gefüges ist zu treffen; geistreich und richtig und so, wie es der „Sache“ nach der Norm ansteht. Nicht Erschütterungen sind zu offenbaren, die unter der „Sache“ erlebt werden. Das wäre auch durchaus sinnwidrig. Die höfische Zucht gebietet jene Überformung des Vitalen mit den sachlichen Forderungen, die von der höfischen Konvention festgelegt sind. Die Erregung „ewiger Gefühle“ durch ein fürstliches Beilager gehört nicht zu den gegebenen Möglichkeiten. Aber eine Dichtung, in der diese „Sache“ die gebotene feierliche Darstellung erfährt, gehört zu den Aufgaben. Auch der Eros darf und kann nicht als elementare Erschütterung in diese Dichtung eingehen, sondern muß „zuchtvoll“ gemäß der Konvention über das, was „richtige“ Liebe ist, geformt werden. Was „tragisch zu nehmen“ ist, soll in ernster, mit allegorischen Anschauungsbezügen den (höfischen) Raum durchordnender Disputation vorgestellt werden. Das durch die Konvention als heiter Festgelegte ist mit „witzigem“ Gespräch zu durchspielen. Der Spott über die „Gelegenheitscarmina“, offenbar eine nachhöfische „Konvention“, ist auch da, wo er auf die abgesunkenen Erzeugnisse bürgerlicher Geselligkeit geht, wohlfeil und spottet seiner selbst, er weiß nicht wie, denn er bemerkt gar nicht, daß die in diesem Fall echte, nämlich die höfische Gelegenheit Gemüts offenbarungen zu Lächerlichkeiten stempeln würde, daß sie Repräsentation verlangt¹). Von Urerlebnissen läßt sich je nach den „konvenierenden“ Voraussetzungen viel Rühmliches und Feierliches sagen, aber sicher nicht, daß sie repräsentativ seien. Von repräsentativer Dichtung läßt sich bei entsprechender Konvention viel Unrühmliches und Komisches sagen, aber sicher nicht, daß die höfische Dichtung des 17. Jahrhunderts im geistigen Gesamtbau an anderer Stelle verankert sei als der der Repräsentation.

Freiburger Diss. 'Der deutsche Schäferroman des 17. Jahrhunderts' (1928). Selbstdarstellung ist unhöfisch. Obwohl auch für diese Gattung das höfische Magnetfeld viel zu stark, ist, als daß in ihr etwas von Urerlebnissen erscheinen könnte oder dürfte.

¹) Analyse von Gefühlszuständen und Passionen, wie sie namentlich im hochhöfischen Roman umfänglich verwerteter Stoff der äußeren Erzählschicht ist, darf natürlich nicht mit Gemüts offenbarung verwechselt werden. Die Frage, ob Expression oder Repräsentation, wird meist zur Unterscheidung genügen.

Es versteht sich, daß nicht nur das Gemeindelied des 17. Jahrhunderts einem anderen Kreis als dem höfischen zugehört — es ist offenkundig unrepräsentativ; es wird nicht „gelegentlich“ des Gottesdienstes gesungen, sondern sein Gesungenwerden ist Gottesdienst, während die Schauspiele zur Feier eines fürstlichen Beilagers nicht das Beilager sind, sondern eine höfische Funktion „gelegentlich“ des Beilagers repräsentieren —. Sehr viele andere literarische Hervorbringungen des Jahrhunderts sind unhöfisch, wiewohl stark mitbestimmt von absinkenden höfischen Formen. Es genügt den Hamburgischen, den Königsberger Kreis zu nennen und die Zwischenstellung des Nürnbergischen zu bemerken. Sie sollen damit durchaus nicht als literarhistorisch unwichtig bezeichnet sein. Sie sind sogar teilweise zukunftsreicher als die höfische Dichtung. Aber wo es sich nicht um eine Literaturgeschichte handelt, sondern um die Idee des Höfischen, ist auch dies zu bemerken, daß für die Gegenwart des Jahrhunderts die nichthöfische Dichtung nicht der geistigen und sozialen Oberschicht angehört, die das Gefüge des Zeitraums überformend bestimmt.

Übergänge zwischen den Kreisen und Schichten sind am häufigsten in den Kleingattungen der dekorativen Dichtung zu finden. Die Lyrik der Neulateiner hatte das Anlaßgedicht früher für die bürgerlichen, humanistisch gebildeten Kollegen ausgebaut als für die Höfe, und Opitz hatte die Humanistenlyrik in die Deutschsprachlichkeit hinübergeführt. Man bemerkt leicht den nicht nur in der Qualität des Dichterischen begründeten Unterschied zwischen dem stadtligen Hofmannswaldau, dem Hofdichter Dav. Schirmer und dem nichthöfischen Tscherning, bemerkt aber auch Gemeinsames. Hofmannswaldaus zuchtvolle Formkunst¹⁾ läßt mit ihrer ins Metaphysische hinein durchsichtigen Frivolität die höfische Normkonvention über den Eros, mit vollem Bewußtsein von ihrer strahlenden Stärke und ihrer ständigen Bedrohtheit, als einen schillernden Konzeptus voluntaristischen Intellekts aufleuchten. Sie hat die Abgründe von Eros und Sexus gesehen, aber wendet das Erlebnis mit stählerner Willenskraft und unfehlbarer humanistischer Formulierversicherheit ins dekorativ galante

¹⁾ Wenn R. Ibel in seinem Buch über diesen Dichter, *Germanische Studien* H. 59, 1928, von dessen Zuchtlosigkeit sprechen darf, so nur in einem ganz unhöfischen und damit für Hofmannswaldau unwesentlichen Sinn.

Normenspiel der „Nebensunde“. Mit voller höfischer Selbstverständlichkeit wandelt der Freiherr von Abschatz gespannten Ausdruck in dekorativ repräsentierende Huldigung. Das Schwebende, Zaubrerhafte, Witzige dieser Konvention vergegenwärtigt in abgeschliffener Spätform sein Gedicht

Liebe für Liebe.

Wozu will Silvia, die Werte, mich verbinden ?

Daß ich sie lieben soll ? Ich geh es willig ein :

Sie soll mich ihren Diener finden.

Doch, wo ihr Herze will ohn Gegen-Liebe sein,

Wozu will Silvia, die Werte, mich verbinden ?

In der „galanten“ Dichtung findet man das gesellschaftliche Spiel der höfischen Konvention repräsentiert¹⁾; ihre ernsten Anliegen in der „politischen“ Dichtung — daß sie nichts mit vormärzlicher, parteipolitischer, agitatorischer Dichtung zu tun hat, daß eben auch dieses Politische andere Ausgangsebenen und Leitsterne hat als in der Neuzeit, braucht nach allem wohl kaum betont zu werden —.

In den Großgattungen hat sich der höfische Kreis die rhetorisch-dichterischen Formen geschaffen, in denen literarisch zu repräsentieren ist, was höfisch-absolutistisch erst genommen wird: Staatsdrama und Staatsroman. Die Literaturgeschichte geht mit Recht den übergreifenden problemgeschichtlichen, stilgeschichtlichen, haltgeschichtlichen Wandlungen nach. Sie wird aber auch den höfischen Aspekt dieses Jahrhunderts gewinnen müssen. Und sie wird dann das, zahlenmäßig überwiegend lateinsprachliche, Staatsdrama und den deutschsprachlichen Staatsroman nicht mehr summarisch erledigen können. Denn wo die Idee des Höfischen in der angedeuteten Erscheinung eine Dominante der geistig-materiellen geschichtlichen Wirklichkeit ist, sind diese höfischen Großgattungen zentrale literarische Gegebenheiten. Hier sollen, gemäß der gewählten Aufgabe, nur noch einige bestimmende Züge der beiden in gesteigertem Sinne repräsentativen Großgattungen aufgezeigt werden.

¹⁾ Eine unmißverständliche Veranschaulichung dessen gewähren die Gesellschaftsspiele in Anton Ulrichs 'Aramena', besonders II. Teil Buch 3, S. 490 ff., aber überhaupt die Lyrik in diesem Werk.

Daß beide ihren Stoff aus der Geschichte greifen, hat seinen zwingenden Grund in der besprochenen Konstellation, die im Höfischen die reinste und quellnächste Wirklichkeitsform der Geschichte und im Geschichtlichen die repräsentativste und gewichtigste Auswirkung höfisch geformter Kräfte festlegt. Nicht auf die Entwicklung der bedeutenden Persönlichkeit in letztlich weltanschaulichem Ringen mit den Problemen, die aus Ich und Umwelt aufsteigen, nicht darauf kann es ankommen; auch nicht auf die „tragische“ Verwicklung, die mit immanenter Notwendigkeit sich ergibt. Worauf es ankommt, das ist Spiel und Gegenspiel der ernst zu nehmenden, nämlich der höfischen Kräfte und menschlichen Passionen, der richtigen und falschen Hofleute unter dem absoluten Herrscher. Hier suchen nicht „Personen“ einen Autor, sondern „Rollen“ einen Spieler; die höfischen Rollen, die mannigfachen höfischen Funktionen, die es gibt, sind zu jenem Spiel, zur Repräsentation jenes großen Geschichtstheaters zu kombinieren. Die Rolle, die dem Gebot der höfischen Konvention untersteht, steckt auch den Spielraum ab, in dem sich der persönliche Charakter „zeigen“ kann oder darf. Das harte Einzelgeschick erschüttert — wir haben Zeugnisse für außerordentliche Weinerfolge —. Aber das, worum es geht, ist das repräsentative höfische Schauspiel. In Spiel und Widerspiel waltet, taucht auf die höchste untergöttliche Geschichtsmacht, die Fortuna, an der sich Richtigkeit und Falschheit des Verhaltens und Zielens erprobt. Das ewig Menschliche erscheint daher nicht als symbolische Einzelgestalt, sondern als unverbrüchlich herrschendes Gesetz. Da setzen auch die Möglichkeiten zum „Schlüsselroman“ und -drama an: nach dem einen zwiespältigen Gesetz des äußeren Fortunaverlaufs und der moralischen Entscheidung für Tugend oder Wollust geschehen alle Zeiten. In der Kombinatorik von Spiel und Gegenspiel, in der Gesetzmäßigkeit des Geschichtsbildes sind höfische Idee, Analyse, Mechanistik des Zeitalters zusammengeschlossen. Zugleich aber ist — eine geistesgeschichtliche Erscheinung von einstweilen noch nicht abzusehender Bedeutung — die Weltgeschichte neu als Heilsgeschichte aufgefaßt.

Daß der Dichter solcher Großwerke mehr Former als Schöpfer ist, ergibt sich aus deren Artung, steht aber auch allein der höfischen Funktion der Dichtung an. Die große geistesgeschichtlich schöpferische Leistung ist hier nicht das Werk eines großen Einzelnen,

sondern das Werk einer ganzen „Zeit“, eines ganzen Standes. Die übermenschlich weiten Ausmaße dieser Dichtung entsprechen dem, und es ist nicht ihre Schuld, wenn die Augen späterer Betrachter nur zu sehen vermögen, wie weit der einzelne Werkbau der Kunst sich über dem Gebirgsplateau erhebt; nicht, in welcher Höhe er gebaut ist. Mit einem anderen Bild zu sprechen: der Dichter ist hier nur der Zaunkönig, den der höfische Adler trägt. In welcher Luftschicht beide schweben, das kommt entscheidend auf den Flug des Adlers an, nicht auf die einzelnen Flugleistungen der dekorativen Zaunkönige. Wieder bestätigt sich, daß die Frage nach der Größe eines Dichters hier einen anderen Sinn haben muß als in der Zeit zwischen Klopstock und George.

Einläßliche Analyse der höfischen Großgattungen in ihren einzelnen Erscheinungen wäre Aufgabe genug für eine Forschergeneration, Einsicht in das Geschehen, in dem die einzelnen Werke gewirkt sind, Aufgabe einer Literaturgeschichte des Höfischen. Ein erster Aufweis des Höfischen im deutschen 17. Jahrhundert muß sich begnügen, an den frühesten Repräsentanten der „politischen“ Großgattungen etwas von ihrem Baugesetz zu zeigen.

Mit seiner *Comico-Tragoedia* 'Belisarius'¹⁾ hat J. Bidermann das erste reine Staatsdrama gegeben.

Belisar, der Feldherr des Kaisers Justinian, ist auch in unserem Sinne der „Held“ des Stückes. Die erste Szene zeigt ihn an der Spitze seines siegreichen Heeres nach Rom zurückgekehrt. Mit festlicher Auftrittsarie eröffnet er das Spiel, während der ganzen Szene nur einmal von den Huldigungsrufen der „Masse“ unterbrochen:

Belisar:

Gegrüßt seid, väterliche Laren, Mauern ihr,
Glückvolle, Roms, und ihr, des heimatlichen Grunds
Häuser, Heil euch, und Heil sei des gewaltigen
Kaisers erhabnem Hof. Die junge Mannschaft, die
Ich aufgeboden hatte und auf Persien
Hinausgeführt, zurück führ ich sie, löse dir,

¹⁾ 1607 in München aufgeführt. Der Text ist gedruckt in 'Ludi theatrales sacri sive Opera Comica posthuma a R. P. Jacobo Bidermanno Soc. Jesu Theologo olim conscripta et eum plausu in theatrum producta, nunc bono juventutis in publicum data', I, München 1666, S. 1–77.

Mein Wort ein, Vaterland: Heil ist und unversehrt
 Das Heer; zerschmettert liegt der Feind, mit Blitz des Kriegs
 Ist übermocht der Perser; seine Städte unser;
 Erstellt der Friede; unsres Edrunds Bündnisse
 Gefestigt. Wenn wir nach dem Willen deines Sinns
 Dies wirkten, dieser kriegerischen Schar sollst du
 Den Dank erstatten. Weiter denn, Mitkämpfer ihr:
 War auch bis heute, ist heut selbst an mir
 Härte, Unmilde, Unrecht, wider die ihr Klage
 Zu führen habt? Jetzt ist die Stunde.

Procopius und Alle: Belisar,
 Daß alle Himmlischen dich lieben! Daß dir Gott
 Zur Seite stehe! Heil dem Feldherrn Belisar!
 Dem Belisar Unsterblichkeit!

Belisar: Willkommen ist,
 Mitkämpfer, solchen Zurufs fester Einklang mir.
 Nun geht und haltet in dem Lager euch, indes
 Ich vor den Kaiser trete, ihm getreu berichtend
 Den Hergang, und für eure Tapferkeit den Lohn
 Euch melden kann.

Darin ist der höfische Heros mit den ihm anstehenden Tugenden exponiert: Ehrfurcht, Tapferkeit, Festigkeit, Klarheit, sichere Güte gegen die Gehorchenden, Gehorsam gegen den Herrscher.

Die letzte Szene der Comico-Tragoedia zeigt den Heros als Bettler an der Straße, über die er als Triumphator gezogen ist; geblendet auf den Befehl seines Herrschers, geführt von seinem Kind: „Date, date miserabili / Obolum vestro Imperatori Belisario“. Zwei seiner früheren Unterfeldherren kommen. Er hört sie sprechen und ruft sein Bettelwort. Sie erkennen ihn, geben und gehen: „Ita disperit amicitia, ita familiaritas / Repente mutat. Salve, Belisari, et vale.“ Dies „tragische“ Geschick nun interessiert nicht in seiner persönlichen Konflikthaftigkeit. Auch eine solche gibt es allerdings im Stück: der „Heros“ verfehlt sich, indem er aus Scheu vor dem Befehl der Kaiserin (die eben Gattin des Kaisers, aber nicht absolute Herrin ist) den Papst in die Verbannung schickt, als dieser sich weigert, einen exkommunizierten euty-chianischen Bischof wieder einzusetzen. In den Szenen des IV. Aktes, in denen dies Drama sich abspielt, geht es um das „Schauspiel“ des höfisch-klerikalen Vorganges, daß sich der Heros, der dem höchsten Herrn der Welt gehorcht, über dem Feldherrn zeigt, der sich einmal von Selbstsucht zum Gehorsam gegen eine in diesem

Falle falsche Autorität verleiten läßt. Zugleich aber wird der tragische Konflikt aufgespalten, daß Belisar durch sein Schuldbewußtsein die innere Kraft verliert, seine Unschuld mit vollem Einsatz darzutun, als die entdeckten Rädelsführer einer Palastrevolution ihn fälschlich als Anstifter angeben. Zwischen diesem verleumderischen Akt des Neids und seiner wirklichen Verfehlung sieht Belisar selbst einen Zusammenhang der Vorsehung, der er sich fügt, ohne doch dann die Folgen heroisch tragen zu können. Nicht nur der äußere Sturz, sondern die Verwandlung des zuchtvoll beherrschten Feldherrn zum zuchtlos der Verzweiflung sich Hingebenden ist das „Tragische“. Und nicht die Entwicklung vom einen Zustand in den anderen, sondern das Nacheinander der Zustände ist gestaltet. Gesteigert wird das durch eine Art Parallelspiel im ersten Teil des Dramas: der König Gilimer hat sich gegen das römische Reich aufgelehnt; er wird durch den Heros Belisar besiegt, in dessen Triumphzug geführt und erfährt vor dem gnädigen Justinian aufs tiefste die „Eitelkeit der Eitelkeiten“:

Laß ab, o Caesar, Großes gnädig zu verheißen:

Mir schwand mein Reich; nun ist mir alles klein, was ist.

In ruhiger Erhabenheit steht über allem der Kaiser da; gerecht, im Recht, auch wo er den unvergleichlichen Feldherrn für eine Schuld straft, die er so nicht beging. Unter ihm das Gewirr von Krieg und Sieg, Herrschaft und Gehorsam, Revolution und Intrige. Neben ihm in einem anderen Reich der Papst, Statthalter, des Himmelskaisers. Darunter das Getriebe des „Volkes“, unindividuell und nur „komisch genommen“. Von diesem Bereich bei Bidermann führen zum verantwortungslosen Schelmenroman, der bald darauf eingedeutscht wird, sichtbare Fäden, und sie sind wieder vom Höfischen her bestimmt. Denn man muß sich klar machen, daß etwa die Geschichte vom Lazarillo ihre sehr „tragische“ Seite hat: ein uneheliches Kind, das in empfindlichster Jugend von der Mutter ins Leben gestoßen wird, sich als Führer eines blinden, lasterhaften, sadistischen Bettlers durchschlagen muß, dann von einem harten Herrn zum anderen kommt und schließlich in eine entwürdigende Ehe gezwungen wird. Es fehlt nicht viel zum Helden einer naturalistischen Tragödie. Aber unter der höfischen Idee ist das kein tragischer Held, sondern eine Figur zum Lachen. Spiel und Gegenspiel, Stellen und Funktionen des

höfischen Bereiches, das ist Wirklichkeit und Drama des Bidermannschen repräsentativen Staatsstückes. Repräsentativ für das Höfische und für die Geschichte, repräsentativ für die Fortuna, die hier als sogenannte allegorische Gestalt in vielen Szenen ihre Rolle agiert. Gleich nach dem ersten Auftritt des Heros erscheint Fama mit ihrem Spott auf das „Volk“, in der 3. Szene tritt Fortuna auf mit ihrem Gefolge Favor, Contemptus, Felicitas, Calamitas:

Wo festes Land sich, wo des Meeres schäumende
 Fluten sich dehnen, wo der Hauch der klaren Luft
 Umherschweift, weigert nichts den Satzungen Gehorsam,
 Die ich erteile. Spüren müssen mich die Fürsten.
 Die Könige selbst sinken meinem Rutenbündel:
 Mich fürchtet hoch und niedrig, keinen ich der Menschen,
 Doch einem dien ich untertan: der Vorsehung.
 Fortuna heiß ich.

Sie durchhaucht die ganze Luft des mit dramatischen Energien geladenen Kreises. Sie verwebt heroisches und intrigantes, richtiges und falsches, stoisches und epikurisches, witziges und törichtes Tun zum Schauspiel des Geschehens: „Sunt semper recentia / Edenda mihi spectacula“, exponiert sie sich dort weiter. Und die Verflechtung von Höfischem, d. h. Belangvollem, Geschichtlichem, Moralischem, die Zuordnung der „Schuld“ nicht zur dramatischen Katastrophe, sondern zum absoluten Gericht, das macht das „Tragische“ der höfischen Tragödie, des Staatsdramas, aus. Man sieht, wie viele Voraussetzungen, gerade von der Idee des Höfischen her, berücksichtigt werden müssen, damit auch nur die scheinbar so naive Tragödienbestimmung der Renaissancepoetiken interpretiert werden kann.

Auch der erste Repräsentant des höfischen Staatsromans kommt aus dem katholischen Barockhumanismus. Es ist die von der deutschen Literaturgeschichte unbegreiflich vernachlässigte 'Argenis' John Barclays, die 1621 mit einer Widmung an Ludwig XIII. in lateinischer Sprache erschien und eine unerhörte Verbreitung in ganz Europa fand; noch im 18. Jahrhundert wurde sie an humanistischen Gymnasien als Text dem Unterricht zugrunde gelegt. Opitz hat das Werk 1626 übersetzt und damit für diese Großgattung ein mindestens so vorbildliches deutsches Muster gegeben, wie mit seinen lyrischen Bearbeitungen für die dekorative

Kleinkunst¹⁾. Nicht daß es sich darin um einen Schlüsselroman handelt, gibt dem Werk seine überragende Bedeutung, sondern daß darin zum erstenmal mit intensiver Repräsentation aktuellste politische Gegenwartsprobleme der höfisch-absolutistischen Geschichtswirklichkeit zu einer ragenden „Geschichte“ der höfischen Herrschaft im Getragensein von Staatlichem und Persönlichem, von öffentlichen und privaten Pflichten, Forderungen, Möglichkeiten und Unfähigkeiten, von Machtverlangen, Intrige, sittlichen Qualitäten, von in Zucht gehaltenen und hemmungslosen Passionen, von Verflechtungen alles dessen zu Geweben der Fortuna verdichtet sind. Es wäre wohl literaturwissenschaftlich ergiebig, in einläßlichen Analysen die Wege zu verfolgen, die vom Amadis, von Heliodors Theagenes und Charikleä, vom Schäferroman zur Argenis führen. Aber deren Entscheidendes würde damit noch nicht getroffen, denn sie ist kein ritterlich-amouröser Roman, kein symbolischer Reiseroman, kein gesellschaftlicher Schäferroman. Das Ritterliche und Amouröse, das Abenteuerliche und das Gesellschaftliche ist in ihr höfisch-politisch orientiert und gerade damit entscheidend bestimmt. Wenn der Name der höfischen Herrin auch das Werk nennt — wie noch später die Glanzstücke des höfisch-politischen Romans, de Gerzan-Zesens Afrikanische Sofonisbe, Anton Ulrichs v. Braunschweig Durchleuchtige Syrerin Aramena und Römische Octavia, des Herrn v. Ziegler und Klipphausen Asiatische Banise —, so ist das ein Ergebnis der Eroskräfte, mit denen diese höfisch-politische Welt geladen ist.

Trotzdem oder eben darum wäre es falsch, in der „Liebesgeschichte“ der Titelheldin den roten Faden des Romans zu suchen. Löst man die kunstvolle Verschlingung auf, deren Technik auf Heliodor zurückgeht mit der nachholenden, hier aber die Gegenwart bedeutsam beeinflussenden Erzählung der Vorgeschichte durch eine Person des Romans, so ergäbe sich als glattes Nacheinander, daß die Königstochter Argenis durch den als Jungfrau verkleideten Poliarch von den Entführungsanschlügen des Kronprätendenten Lycogenes befreit wird. Er entdeckt sich ihr, beide versprechen sich einander. Poliarch geht unerkannt an den königlichen Hof, wird aber durch geschickte Intrige verdächtigt, soll

¹⁾ Eine erschöpfende Bibliographie gibt das Buch von K. Fr. Schmidt: *Barelays Argenis, Literarhistorische Forschungen* hrsg. v. v. Waldberg und Schick, 1903; freilich auch nichts als die Bibliographie.

gefangen werden, entflieht. Eine Reihenfolge von Gefährdungen des Lebens und der Tugend bestehen die Liebenden heldenhaft. Auch der bedrohlichste „Mitbuhler“, Poliarchs einstiger Freund Archombrotos, wird endlich unschädlich gemacht, die Liebenden vereint, aber auch Archombrotos mit des Poliarchus Schwester vermählt. — Der Sinn dieses stehenden Romanausganges, der mit dem happy end des Filmromans diese auffallende und wohl nicht nur äußere Ähnlichkeit hat, würde eine eigene Untersuchung verdienen. Der heutige Gesellschaftsfilm dürfte in manchem ein Gegenstück zu Art und Stelle des höfisch-politischen Barockromans darstellen.

Wollte man solche „Liebesgeschichte“ als das eigentlich Tragende solcher Romane ansprechen, die lehrstoffreichen Dialoge, Reden und Briefe als den rhetorisch-didaktischen Ballast, die höfische Umwelt als den modischen Rahmen, so könnte man sich dafür sogar auf Äußerungen der Romanschriftsteller selbst stützen. Man würde auch gewiß die wichtigsten Teile in der Hand haben und doch das eigenste der Werke verfehlen.

Zunächst wäre damit unterdrückt, daß in der 'Argenis' gegenwärtige politische Geschichte, auf ein angebliches sizilische Reich projiziert, episch dargestellt ist. Kunstvoll baut sich die Gliederung über die fünf Bücher des Barclayschen Werkes hin auf. Im ersten Buch wird das Reich des allzu milden, lehensmäßig denkenden Königs durch die Intrigen des klugen und tatkräftigen Kronprätendenten durchzittert. Beide Parteien wissen, um was es geht, aber beide spielen Ahnungslosigkeit. Im zweiten Buch kommt es allmählich zu offener Empörung und Abwehr und zur Hilfeleistung des sardinischen Königs für den sizilischen. Das dritte Buch beginnt mit der Schlacht zwischen Revolutionären und Legitimen, dem Sieg des Königs und dem Tod des Prätendenten, Befriedung des Landes. Nach der Schlichtung der inneren Wirren setzen sich in geziemender Breite die freundlichen und feindlichen Beziehungen nach außen in den Vordergrund. Über die Entzweiung zwischen dem sizilischen und dem sardinischen König, zu deren Einsatz der Schluß des dritten Buches bedacht angipfelnd hinführt, breitet sich die Geschichte in den beiden letzten Büchern auf Nordafrika und Gallien aus. Langsam werden die weitverzweigten Fäden zusammengezogen zu zwischenstaatlichen Verbindungen und Gegensätzen, in deren Verlauf der Sardinierkönig in Afrika einfällt, geschlagen wird, die

afrikanische Königin Hyanisbe Sardinien gewinnt und zwischen Sizilien, Gallien und Afrika starke Bündnisse entstehen.

Man würde bei jener Auffassung aber noch einer anderen und wichtigeren Erscheinung nicht gerecht. „Liebesgeschichte“ und „Staatengeschichte“ laufen nicht neben oder umeinander her. Die Liebeshandlung steht auch nicht als eine Art Zwischenspiel in der Geschichte der Staatsgeschäfte, eine ausspannende Erholung der Verantwortlichen von ihren Berufssorgen und -mühen, eine Abschlagszahlung an die Bedürfnisse des Herzens wie etwa in Goethes „Egmont“. Und die Staatshandlung bildet nicht den imposanten Hintergrund oder die gelegentliche Antriebskraft für den Fortgang des Liebesromans wie in manchen „historischen Romanen“ des 19. Jahrhunderts. Zum Verständnis solcher Werke ist es erforderlich, den Blickpunkt zu gewinnen, von dem aus die tatsächliche Einheit des erzählten Geschehens sichtbar wird. Und sie liegt nun in der höfisch-absolutistischen Ebene.

Was damit gemeint ist, wird zweckmäßig zunächst an einem greifbaren Einzelbeispiel verdeutlicht. Der Sardinierkönig Radirobanes wirbt nach dem Sieg über den Empörer Lycogenes, den er dem Vater der Argenis, dem Sizilierkönig Meleander, hat erstreiten helfen, um die Hand der Argenis:

Nach vollbrachtem Bankette zeigte Radirobanes, welcher die Liebe und Haß nicht länger vertragen konnte, dem Meleander an, wann es seine Gelegenheit gäbe, so wolt er sich mit ihm in geheim besprechen. Als bald führte ihn der König auf einen Spaziergang, da dann Radirobanes sagte: Wann ich bei einem andern zu tun hätte, so wollte ich mich bemühen, ihn also zu überreden, daß ich ihm einhielte, wie ich König in Sardinien und Korsika, wie die balearischen Inseln mir zuständig wären; wie meine Leute viel Seehafen auf einer Seiten in Afrika, auf der andern in Ligurien innenhielten; wie es selbigen Ländern an Volke und Reichtum nicht mangelte; wie ich beherrschete eine mächtige Schiffrüstung, vor welcher sich das ganze Meer vom Ozeanus bis zu uns hin fürchten müßte. Ich wollte hinzusetzen die lange Anzahl der Könige, deren älteste, wie man sagt, von den Göttern ihren Ursprung haben. Bei euch aber muß ich anders reden. Ich, eurer Bundsgenosse, begehre mit euch noch ein kräftigers Vernehmen zu treffen und mein Glück mit dem eurigen zu verbinden, sodaß ihr an Namen und Gewalt mein Vater sein, und ich eurer Sohn genennet werden möge. Ich bitte mir euere Tochter zur Ehe zu geben, und weiß nicht, ob ich solcher Heirat mehr begierig bin, damit ich euch zum Schwäher, oder euere Tochter zur Gemahlin bekomme. Auf solche Rede wollte er der geleisteten Hülfe garnicht erwähnen, weil er verhoffte, daß dieses ohndies beim Könige viel tun würde.

Diese Werberede läßt schon manches von der gegenseitigen Motivation zwischen den Begebnissen der politischen und der individuellen Aktion erkennen. Von anderer Seite ergänzt das die Antwort des Meleander, die den Umfang des persönlich Neigunghaften sichtbar werden läßt:

Meleander gab erstlich zur Antwort, er wäre dem Radirobanes zum höchsten verpflichtet. Allerliebster Bruder, sagte er, ihr tut mir einen solchen Vorschlag, welcher nicht allein anzunehmen, sondern auch zu suchen in alle Wege würdig ist. Dann wer wollte ihm nicht wünschen, in des Radirobanes Verwandtschaft zu kommen? Wer möchte sich nicht gern mit Sardinien verbunden wissen? Und ihr, so ein löblicher Fürst, könntet nichts geringeres begehren, als was ihr von mir haben wöllet, wann ihr schon mit solchem Reichtum nicht begabet wäret. Ihr wisset aber, daß Heiraten mehr anmütig sind durch Verbindung der Gemüter als der Leiber. Die Herzen der Menschen sind frei, und können durch kein Gesetz gedrungen werden, etwas zu wollen, was sie nicht wollen: sonderlich aber kann der königliche Stand, zu welchem meine Tochter geboren ist, solchen Zwang nicht leiden. Ich habe die Kron von meinen Vorfahren bekommen, welche sie von mir erwartet. Derhalben soll es ihr hernach freistehen, auf welchen sie das Glück Siziliens verwenden will. Dieses wöllet ihr nicht so annehmen, allerwertester Freund, als ob ich nicht begehre alles was ihr suchet, fürnehmlich aber dieses zu erfüllen. Aber es wird euch auch nicht fremde fürkommen, daß ich meiner Tochter ihren gebührlichen Willen lasse. Ich erbiere mich zu tun alles, was mir möglich ist: eures Teiles schauet ihr zu, daß sie von euch geliebt zu werden würdig sei. Dann es dienete euch auch eine gezwungene Heirat nicht zum besten. Gesetzt auch, daß ihr mein Sohn wäret, ihr möchtet sie lieben, wie sehr ihr wöllet, und ihr alle Vollkommenheit zumessen, so beehrte ich sie doch zu meiner Schnur nicht, wann sie euch nicht zum Manne beehrte. Meleander suchte mit solchen zweifelhaften Reden dem Radirobanes zugleich ein Genügen zu tun und dennoch die Sache in Weitläufigkeit zu spielen, weil er wußte, daß sein Tochter zu solcher Vermählung keinen Sinn trüge. Dann er hatte zuvor schon ihre Meinung ausgeforschet, weil er nicht zweifelte, daß Radirobanes in solcher Hoffnung kommen wäre. Er aber satzte nach, gab ihm gute Worte, und sagte, es bestünde sein Leben hierauf, daß er sich seinen Eidam nennen möchte. In solcher großen Brunst verstund er weder Rede noch Meinung des Meleanders, welcher ihm eine solche Hoffnung machte, daß einer, der mehr verständig und weniger verliebet gewesen wäre, es genugsam für eine Abschlagung hätte erkennen können.

Abgesehen von dem höfischen Zeremoniell, das die persönlichen Gefühle Meleanders, des Königs, ganz in Zucht genommen hat, so daß über diese überhaupt kein Wort verloren wird; abgesehen

von dem leise verächtlichen Spott über die Passion des Radirobanes, die zugleich Verstand und höfische Zucht entbehrt; abgesehen auch davon, daß Meleander von vornherein überblickt, wie die politisch-militärische Hilfeleistung des benachbarten Herrschers politisch-amouröse Ziele verfolgt, mag besonders hervorgehoben werden, wie in der Rede Meanders die humanistische Lehre der Willensfreiheit, nicht das Recht der Herzensneigung geltend gemacht wird dafür, daß es „richtig“ ist, der Argenis die Entscheidung zuzuschieben. Die humanistische Lehre ist aber weiter, und das ist im gegenwärtigen Zusammenhang ein willkommenes Beispiel für eine andere Erscheinung, höfisch überformt. Um es an einem Gegensatz deutlicher sichtbar zu machen, ließe sich also sagen: „sonderlich kann der königliche Stand solchen Zwang nicht leiden“, das ist die entscheidende höfisch-humanistische Begründung, nicht die Berufung auf ein allgemein menschliches Recht zur Befriedigung der Herzenstrieb.

Radirobanes gewinnt nun die Unterstützung der vertrauten Kammerfrau Selenisse, und sie verrät ihm, daß Argenis sich dem Poliarch heimlich versprochen hat. Dieser Bericht bedeutet im Aufbau des Romans das Nachholen der Vorgeschichte und zugleich den Anstoß für neue Antriebe des Geschehens. Er läßt aber auch eindeutig erkennen, worauf es im gegenwärtigen Zusammenhang der Betrachtung ankommt, das In-eins-Gehen der „Staatsgeschichte“ und der „Liebesgeschichte“. Selenisse beginnt:

Die Götter wollen euch männliche Erben verleihen, damit Sardinien dem Übel nicht möge unterworfen sein, welches Sizilien betroffen hat. Dann Lycogenes hätte das Ungewitter, welches durch euch erst ist gestillet worden, nicht erreget, wann nicht Meleander nur eine Tochter gehabt hätte. Lasset es euch nicht fremde fürkommen, daß ich die Sache so hoch anfange.

Selenisse fängt in der Tat nicht „zu hoch“ an. Sie trifft die Schicht, in der die ganze Geschichte sich abspielt. Es gibt in ihr nicht zwei Handlungsreihen, weil in dieser Schicht das Politische und das Erotische nicht zwei Sachkreise nebeneinander sind, sondern zwei Auswirkungsweisen der repräsentativen höfischen Personen¹⁾. Erotische Bindungen sind nicht „Erholungen“ irgend-

¹⁾ Aus der späteren Romandichtung sei wenigstens ein besonders deutliches Beispiel angeführt. In der 'Aramena' fassen König Beor und sein Sohn weittragende politische und persönliche Entschlüsse,

welcher Art vom politischen Alltagsdienst, sondern sind selbst bedingt durch politische Bindungen und weiter bedingend für solche. Man hat das Wort des Meleander gelesen: „Derhalben soll es ihr hernach freistehen, auf welchen sie das Glück Siziliens verwenden will“. Er sagt eben nicht: „sich den Gemahl zu wählen, den sie liebt,“ sondern überformt diesen Stoff sogleich mit der höfisch-absolutistisch-politischen Denkform. Es wäre kein zur Sache sprechender Einwand, daß tatsächlich doch die Herzensneigung den Ausschlag gebe. Denn jene Beobachtung soll die Idee des Höfischen klären helfen. Sie soll nicht fragen, welche Materie dort vorkommt, sondern in welcher Formung die Materie vor dem Bewußtsein steht. Und da ist es denn für den barocken Staatsroman bezeichnend, daß er in der Geschichte seiner hochhöfischen Gestalten die Geschichte von Staaten repräsentieren kann. Weil nämlich die Staaten von ihren Herrschern repräsentiert werden, weil für den Repräsentanten und für das von ihm Repräsentierte jede seiner Aktionen repräsentativ ist, „öffentlich“. Es läßt sich also nicht nur nicht sagen, daß in diesen Romanen Liebeshandlung und Staatshandlung tatsächlich nebeneinander herliefen. Es ist sogar nicht einmal möglich, daß sie dies tun, soweit es sich um wirklich höfische Werke handelt. Für die höfische Welt des 17. Jahrhunderts und für ihre Literatur ist es gerade bezeichnend, daß in ihr der einzelne, soweit er ernst zu nehmen ist, nicht als autonom erlebendes Ich erscheint und gezeigt werden kann, sondern als „Höfling“ an bestimmter Stelle des höfischen Gesamtgefüges und mit bestimmtem Befehl. Wohl erscheinen die Passionen und ihre Analyse, aber nicht in ihrem „menschlich“ entwicklungsmäßigen Belang, sondern in ihrer Bedeutung für den höfischen Menschen. Man stößt hier wieder auf ein bedingend bedingtes Wechselverhältnis: vom „Menschen“ wird nur das Höfische ernst genommen, weil nur der Höfling als sozusagen eigentlicher Mensch genommen wird. Oder weil nur der geschichtlich bedeutsame Mensch ernst genommen zu werden verdient. Aber das sind wieder zwei Ansichten derselben Sache, denn nur der geschichtlich bedeutsame Mensch ist höfisch und nur der höfische ist geschichtlich bedeutsam.

„weil sowohl die Liebe als der Staat solches rieten“ (I 58). Das dürfte für jeden, der sehen will, ein unmißverständlicher Hinweis sein. Vgl. auch das Gespräch über Staatsraison und Liebe in Fürstenehen ebda. S. 653 f

Weil der Mensch der höfischen Welt nicht organische Persönlichkeit ist, sondern individueller Repräsentant, darum gehört in diese Welt auch nicht sowohl der persönliche Rhythmus des charakterentwickelnden Gemütslebens als der sachliche Kontrapunkt der Disputation, die repräsentatives Tun abzweckt. Die von Sachwissen erfüllten Dialoge der „Argenis“ über Regierungsformen, fremde Völker und vieles andere stünden „neben“ der Liebeshandlung, wenn es eine solche für sich in dem Roman gäbe. Aber es gibt sie nicht, und jene Gespräche und Reden sind nicht nur Atmosphäre der Welt, in der die Handlung spielt und die durch die Handlung in der Wirklichkeit gehalten wird, sondern sie sind selbst Bestände des eigentlichen Geschehens dieser „Geschichte“; sie gehören zu deren Vollzugsakten. Ein Musterbeispiel dafür ist die hochpolitische Unterhaltung bei dem Mahl, mit dem Lycogenes vor seinem offenen Aufruhr am Hof des Königs bewirtet wird. Die drohenden Gegensätze verhüllen sich in den mit wachem Intellekt geführten Disputationskampf über die beste Regierungsform, und sie verschärfen sich zugleich daran. Da ist in der Gegenwart des Jetzt der Geschichte die Vergangenheit und die Möglichkeitsfülle der Zukunft beschlossen. Wenn hier Didaktik waltet, dann insofern, als für diese höfische Welt alle „Fälle“ der Geschichte „exemplarisch“ sind, als hier Ereignisspannung und Lehre sich gegenseitig bedingen. Die klare rationale Umrissenheit der Ansichten, deren Vortrag an solchen Stellen „geschieht“, kann zugleich darauf hinweisen, daß es unrichtig wäre, dieser Welt gegenüber von einer rein dynamischen Struktur zu sprechen. Die Dynamik bewegt sich doch in der Entscheidung zwischen festen rationalen Gegebenheiten. So wird auch die Geschichte — die Historie und der „historische“ Roman — nicht als dynamische Entfaltung im Nacheinander der Zeit gesehen, sondern als ein immer neues Hervorspringen von Exempeln für Richtig und Falsch. Dies Exempelsein ist wieder innig verwandt mit dem Repräsentativen. Ich kann darum W. Flemming nicht zustimmen, wenn er¹⁾ sagt, der „barocken Seele war die Zeit die gemäße Apperzeptionsform für das Weltgeschehen“. Für die höfischen Menschen des Zeitalters jedenfalls, für die Repräsentativen, gilt, daß gerade im Zusammenspiel von Fortuna-Reich der bloßen Zeit und

¹⁾ A. a. O. S. 438.

Verstandesreich der außerzeitlichen Gesetzlichkeit die menschliche Wirklichkeit, nämlich die im „Hof“ repräsentierte Geschichte, wirklich wird.

Von hier aus kommt auch den repräsentativen Großgattungen dieser höfischen Dichtung ihre besondere Würde zu. Sie gründet nicht in erster Linie im Ästhetischen, auch nicht im Expressiven, sondern — um es nun zum letztenmal zu sagen — im Repräsentativen. Indem sie ihren höfischen Dienst ausübt, repräsentiert sie an ihrer Stelle höfische Welt, Staatengeschichte, menschlich-irdische Wirklichkeit.

Daß die Dimensionen einer solchen Idee und einer solchen Kunst — nur in ungleichmäßig tastendem Voranschreiten konnte hier ein erstes Eindringen in ihre strengen Grenzen versucht werden — unvergleichlich größer sind als die der neuzeitlichen organischen Idee und Erlebniskunst, ist kaum leichter zu widerlegen, als daß ein gesellschaftlicher Stand mehr Raum einnimmt als ein Riese. Über die Qualität der Dichtung und der Wirklichkeitsansicht soll und kann damit keine Aussage vorweggenommen werden. Soviel ist gewiß, daß die geschichtliche Gegenwart und Wirklichkeit, die der höfischen Idee des Barockzeitalters zugeordnet war, nicht nur vergangen ist, sondern daß auch unsere Gegenwart keine Potenzen zu deren abermaliger Verwirklichung birgt. Aber gerade darum kann die Erforschung dieser durchaus vergangenen Vergangenheit etwas von dem unbegreiflichen und unausdenkbaren Reichtum menschlicher Möglichkeiten in der menschlich-geschichtlichen Wirklichkeit zeigen. Nicht als Vorstufe der Goethezeit kann das Reich der höfischen Idee im 17. Jahrhundert verstanden werden, wenn nach dessen eigener geschichtlicher Wirklichkeit gefragt wird, sondern als ein im tiefsten unvereinbares Reich unter anderen Sternen, auf anderem Stern — vom 20. Jahrhundert wäre ihm trotz der zentralen Verschiedenheiten immer noch manches eher strukturell vergleichbar als von der Wirklichkeit um 1800 —. Und niemand kann gezwungen werden, nach diesem fremden Stern zu fragen. Fällt aber die Frage, dann ist ein Wort aus der *‘Argenis’* beherzigenswert, das der König Meleander spricht. Es mag zugleich ein letztes Phänomen dieser höfischen Welt andeuten, die in Sachen der intellektuellen Richtigkeit ausgesprochen intolerant war: „Es ist kein unbilliger Ding, als dasjenige stracks verdammen, was wir selber nicht tun oder nicht gesehen haben, wann es für-

nehmlich bei ganzen Völkern gebräuchlich ist. Dann weil wir durch Vermittelung der Zeit daran gewöhnen, so erscheint, daß es uns zuvorhin nit so sehr seiner Schuld, als unserer Unwissenheit halben Mißfallen gebracht habe. Über dies muß man gedenken, daß ein jeglich Volk sich solcher Tracht und Sitten gebrauche, welche dem Ort, worinnen es wohnt, am besten fügen; wie es euch dann auch die Natur dieses Landes lehren wird, wo ihr eine Zeitlang darinnen könnet Geduld haben.“

PERSONEN- UND TITELVERZEICHNIS.

- Abschatz 140
 Acerbus Morena 56f.
 Adelger, Herzog 61
 Adelnburg, Engelhart v. 47
 Adonis und Rosibella (Hallmann) 98
 Aeneis 7, 65
 Agricola, Georg S. J. 90
 Alanus ab Insulis 52
 Alberich v. Besançon 67
 Albertinus, Aegidius 119, 120
 Alexanderlied (Lamprecht) 67ff., 71, 75.
 Alexandersage 7, 35, 52, 67ff., 91
 Alpharts Tod 13
 Amadisroman 95, 118f., 123
 Andreas Capellanus 35
 Antigone (Sophokles) 91
 Anton Ulrich v. Braunschweig 93f., 96, 98, 104, 129, 135, 140, 146
 Apollonius 7
 Aramena (Anton Ulrich v. Braunschweig) 93, 135, 140, 146, 150
 Argenis (Barclay-Opitz) 129, 145ff.
 Aristoteles 5, 7, 108
 Arminius (Lohenstein) 129, 133
 Arnd, Joh. 92
 Arnold, Gottfried 92
 Arnold v. Lübeck 61
 Artusritterdichtung 35, 72
 Athenais und Parides 7
 Athis und Prophilias 7
 Avancini, Nicolaus 98
 Banise, Asiatische (Ziegler) 146
 Barclay, John 129, 145ff.
 Barlaam 91
 Belisarius (Bidermann) 91, 142ff.
 Benjamin, W. 89f.
 Bernger v. Horheim 38, 73, 75
 Beroul 35
 Bidermann, Jakob 91f., 142ff.
 Birken, Siegmund v. 93
 Bligger v. Neckarsteinach 73
 Böhme, Jakob 92
 Boethius 4
 Brinkmann, H. 82
 Brülów, Caspar 91
 Buchholtz, Andr. Heinrich 95
 Büchlein (Hartmann) 22, 29, 31, 38, 46, 50, 53
 Bunyan 106
 Burekhardt, Jakob 113
 Calderon 101
 Calirrhoeos et Theiphobi amores (Rettenbacher) 99
 Cardenio und Celinde (Gryphius) 91
 Cassiodor 7
 Christian v. Troyes 35, 38, 40, 42
 Cicero 4, 5, 6, 7, 86, 108
 Cliges (Christian) 72
 Cohn, E. 105, 119, 133
 Colloquia familiaria (Erasmus) 85
 Constantinus Magnus (Agricola) 90
 Corneille 101
 Cysarz, H. 105
 Dante 137
 Demosthenes 86
 Descartes 101, 114
 Diana (v. d. Werder) 95
 Dietmar v. Eist 17, 19, 24

- Dietrichsepen 13
 Dilthey, W. 101, 105, 132
 Dionysius Carthusianus 110
 Diotima 8
 Disputationes metaphysicae (Sua-
 rez) 101
 Dörner, A. 98
 Drexel, Jeremias 127, 129ff.
 Duns Scotus 52

Edda 10, 15
 Egmont (Goethe) 148
 Eike v. Repgow 61
 Eilhard 26, 35, 62, 64, 67, 71
 Eneid (Veldeke) 65, 70, 71, 75
 Engelhart (Konrad v. Würzburg) 52
 Enzinger, M. 98
 Eracius (Otte) 23, 25, 72
 Erasmus, Desiderius 82, 85, 108f.,
 111, 117
 Erec (Hartmann) 27f., 45, 47 49.
 52, 71
 Ernst, Herzog 59f.
 Erzpoet (Archipoeta) 20, 68f.
 Eschweiler, K. 101f., 112, 119
 Estherdramen 91

Fenis, Rudolf v. 38, 74
 Fischart, Johann 114, 119
 Flacius Illyricus 115
 Flemming, W. 105, 126, 152
 Flor und Blanche flor 69ff., 75
 Floyris 35, 69
 Francesco und Angelica 95
 Franck, Sebastian 114
 Frankenberg, Abraham v. 93
 Friedrich I., Barbarossa 56, 62ff.,
 66ff., 73, 76
 Friedrich II. 65, 68, 70, 74, 77

Genoveva 90
 George, Stefan 10, 142
 Gnapheus, Guilelmus 109, 119
 Goethe 86, 137, 148
 Gottesfreunde 129
 Gottfried v. Straßburg 22, 26,
 28, 35, 37f., 42, 45, 47, 50, 72

 Gregorius (Hartmann) 36, 47, 61
 Gretser, Jakob 90
 Grimm, Wilhelm 57
 Grimmelshausen 96, 101, 106,
 120f.
 Groot, Gerhard 109
 Gryphius, Andreas 88, 91, 104
 Guevara, Antonius v. 119ff., 128,
 130
 Gutenberg, Ulrich v. 22, 74f.

Hallmann, Joh. Chr. 98
 Hamburger Dichterkreis 139
 Hartmann v. Aue 7f., 22, 26ff.,
 35ff., 40, 45f., 48, 50f., 61, 71f.
 Hartmann, der arme 55
 Harsdörfer, G. Ph. 105
 Hatzfeld, H. 117f.
 Hausen, Friedrich v. 22, 50f., 73, 75
 Hecuba (Seneca) 91
 Heinrich VI. 63ff., 68, 70, 73f., 77
 Heinrich der Löwe 57ff., 69
 Heinrich der Stolze 57, 59
 Heinrich, Verfasser des Reinhard
 25, 68f.
 Heinrich v. Melk 17, 19, 20, 55
 Heinrich, der arme (Hartmann)
 46, 49
 Heinrich Julius v. Braunschweig
 92f.
 Heliand 13
 Herbot v. Fritzlar 35
 Hildebrandslied 13
 Hofmannswaldau 84, 96, 104, 139
 Hohenberg, W. H. v. 95, 98
 Homer 137
 Horaz 117
 Hutten 109

 Ibel, R. 139
 Ibrahim Sultan (Lohenstein) 98
 Isengrims Not 68
 Iwein (Hartmann) 11, 13, 27f., 35,
 39ff., 49

Jedermannspiel 91
 Joachimsen, P. 114f.

- Johannsdorf, Albrecht v. 23, 29, 47
 Josefdramen 91
 Julius Caesar (Brülow) 91
- Kabale und Liebe (Schiller) 87
 Kaiserchronik 52, 57, 59ff., 70
 Karlmeinet 71
 Karlssage 57f., 61, 73, 91
 Klemperer, V. 118
 Klopstock 103, 142
 Königsberger Dichterkreis 139
 Konrad III. 57
 Konrad v. Würzburg 52
 Kreuzzugslyrik 45
 Kudrun 13, 14, 52
 Kusa, Nikolaus v. 110
 Kuffstein, Frhr. v. 94
 Kürenberg 17ff., 24f.
- Lamprecht (Alexanderlied) 67
 Laporte, L. 133
 Lazarillo 144
 Leo Armenius (Gryphius) 88
 Leopold I. 96
 Lichtenstein, Ulrich v. 23, 46
 Lohenstein, Caspar v. 84, 91f., 95f., 98, 104, 129, 133
 Lothar v. Sachsen 57, 61
 Lotichius, Petrus 119
 Lucidarius 60
 Lucretianovelle 14
 Ludwig der Bayer (Gretser) 90
 Ludwig XIV. 96
 Ludwigs Kreuzfahrt 35
 Luther 111f.
- Machabaeus, Eleazarus (Pontan) 90
 Macropedius, Georg 109
 Mai und Beafior 7
 Marc Aurel 123
 Maria Magdalena (Hebbel) 87
 Maximilian I. 94
 Melanchthon 114
 Melissus 117
 Meyer, H. 137
- Mißbrauch des Hoflebens (Guevara) 130
 Molière 101
 Moscherosch 114
 Morant und Galie 26, 71f.
 Moriz v. Craun 8, 21ff., 27f., 39, 41f., 46, 53, 71ff.
 Morungen, Heinrich v. 47, 51
 Münzer, Thomas 114
- Nadler, J. 100, 102f., 105, 119
 Naumann, H. 106, 108, 117, 133, 137
 Nebucadnezar (Brülow) 91
 Nibelungenlied 13, 37, 52
 Nietzsche 42
 Nürnberger 137, 139
- Octavia, Römische (Anton Ulrich) 129, 146
 Opitz, Martin 81f., 84, 87, 89ff., 94, 96, 98f., 120 139, 145ff.
 Otte 25, 72
 Ottobert, der habsburgische (Hohenberg, W. H. v.) 95, 98,
 Ovid 7
- Parzival (Wolfram) 4f., 8, 10ff., 20, 24, 26ff., 35ff., 39ff., 51ff., 69f.
 Phaidros (Platon) 31f.
 Phaset 6, 14, 22, 35
 Platon 4, 7f., 31, 48, 108
 Plutarch 120, 123
 Poeterei, Teutsche (Opitz) 81ff., 87, 89f.
 Pontan, Jakob 90
 Proserpina (Hohenberg, W. H. v.) 95
 Prasch, Joh. Ludwig 106
 Prudentia victrix (Rettenbacher) 99
- Racine 96, 101
 Rahewin 56, 69
 Räuber (Schiller) 87
 Reinfried v. Braunschweig 60

- Reinhard Fuchs 25, 52, 68f.
 Reinhart der Gleißner 68f.
 Reinmar v. Hagenau 19, 27, 29,
 32, 35, 37ff., 44, 55, 75
 Reinmar v. Zweter 30
 Rettenbacher, Simon 99f.
 Reuchlin 111
 Rhode 91
 Ricardus 56
 Rilke 48
 Rolandslied 52, 57f., 60, 62, 70
 Rosemund, die adriatische (Zesen)
 95
 Rothacker, E. 104, 113
 Rother, König 52, 58, 60, 113
 Rubens 101
 Rudolf, Graf 69
 Rugge, Heinrich v. 50
 Ruysbroek 108

 Sachs, Hans 60
 Saulus (Rhode) 91
 Scaliger 90
 Scheler, M. 48
 Scherer, E. Cl. 115
 Scherer, W. 57
 Schirmer, Dav. 139
 Seneca 4, 5, 91
 Servatius 70ff.
 Seuse 108
 Shakespeare 101, 137
 Silesius, Angelus 47
 Silvio, Enea 121
 Socrates 8, 31, 108
 Sonnenwend (Drexel) 127, 129ff.
 Sofonisbe, afrikanische (Zesen)
 146
 Sophokles 91
 Spinoza 101
 Staudacher 106
 Stella (Goethe) 87
 Strich, F. 102f.
 Stubenberg, Joh. W. v. 95
 Suarez 101

 Surius 115
 Susannadrama 91
 Symposion 8, 31, 48

 Tegernseer Liebesbrief 17, 19
 Tersteegen, Gerhard 127
 Thomas v. Aquin 52
 Thomas (Tristan) 26, 35
 Thomasin 5, 10, 43
 Thomasius, Christian 105
 Titurel (Wolfram) 24
 Tristan und Isolde 28, 35, 38, 42,
 45ff., 51, 65, 71f.
 Tristrand (Eilhard) 26, 62, 64,
 69, 71f., 75
 Trojanersage 7, 20, 35
 Tscherning, A. 139

 Veldeke, Heinrich v. 22, 38, 55,
 62, 64f., 67, 70ff.
 Viëtor, K. 84
 Vincentius Ladislaus (Heinrich
 Julius v. Braunschweig) 92
 Virgil 7, 65

 Wagner, R. 42
 Walther v. d. Vogelweide 13, 19,
 26, 28ff., 37, 50, 54
 Walzel, O. 103
 Weise, Christian 105f.
 Werder, Dietrich v. d. 94f.
 Wickram, Jörg 117
 Willehalm (Wolfram) 8, 12, 14,
 34, 53
 Winsbacher 10
 Wolfdietrichsepen 13
 Wolfram v. Eschenbach 5ff., 13,
 15, 24, 26ff., 30, 34f., 37, 40ff.,
 48f., 53f., 70, 72 (s. a. unter
 Parzival)

 Zesen, Philipp 94f., 106, 146
 Ziegler, Heinrich Anshelm v. 95,
 146



Druck von C. Schulze & Co., G. m. b. H., Gräfenhainichen.



S. 23

WITHDRAWN
FROM STOCK
QMUL LIBRARY

Library, Westfield College (University of London)
Kidderpore Avenue London NW3

Date for return

~~13 JAN 1981~~

~~27 MAR 1983~~

~~21 MAR 1984~~

~~8 FEB 1985~~

WORKS
DO NOT
RETURN

